

Erwin Silva
Karlos Navarro

RAZÓN e HISTORIA

del pensamiento latinoamericano



EDITORIAL UCA

COLECCIÓN CUADERNOS DE ESTUDIO
SERIE CIENCIAS BÁSICAS N° 2

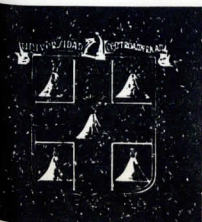
199.8
S-586
C-8

Erwin Silva
Karlos Navarro

RAZÓN e HISTORIA

del pensamiento latinoamericano

Ingreso	13-10-94
Comprado a	Dpto. Filosofía
Donado por	—
Precio	55
Reg	94-2315



EDITORIAL UCA

COLECCIÓN CUADERNOS DE ESTUDIO
SERIE CIENCIAS BÁSICAS Nº 2



199. 8 Silva, Erwin.
S-586 Razón e historia del Pensamiento Latinoamericano
/ Erwin Silva y Karlos Navarro. Managua:
UCA, 1993. 308 p. (Colección Cuadernos de Estudio.
Serie Ciencias Básicas; Nº 2)

1. AMERICA LATINA-HISTORIA-FILOSOFIA.
2. CULTURAS INDIGENAS. 3. FILOSOFIA.
4. PENSAMIENTO. 5. RAZON SUFICIENTE.
I. Navarro, Karlos., Coaut. II. t.

© Erwin Silva y Karlos Navarro

© Editorial UCA, para la 1ª Edición

Levantado de Texto: Karlos Navarro

Diagramación: Barbara Jackson

Diseño de Portada: María Amanda Martínez

Impresión: Imprenta UCA

Managua, Nicaragua

Esta publicación ha sido posible gracias al financiamiento de
Misión de la Iglesia Sueca (S.K.M.)

Indice



I. Introducción	5
-----------------------	---

II. Etapas del pensamiento latinoamericano	11
--	----

✱ 1-. El Pensamiento de los mayas, aztecas e inkas	11
2-. El pensamiento Colonia	11
3-. Ilustración y Emancipación	12
4-. Positivismo y Nuevo idealismo	13
5-. La filosofía de la libertad	14
6-. Filosofía latinoamericana.	15

III. Selección de Lecturas

1-. Cosmovisión, Mito y Religión

1.1-. Textos precolombinos	
✱ Mayas, Aztecas e inkas	17
Chilam Balam	17
Cómo nació el Uinal	17
Quetzalcóatl	19
Oraciones de los inkas	24
✱ Popol Vuh	27
1.2-. Filosofía Nahuatl	35
(Miguel León Portilla)	
1.3-. Religión del Tawantinsuyo	57
(José Carlos Mariátegui)	

2-. Mestizaje, Identidad y Cultura

2.1-. El Mestizaje	73
(José Vasconcelos)	
2.2-. En busca de la identidad	93
(Leopoldo Zea)	
2.3-. América o el tercer hombre	109
(Pablo Antino Cuadra)	
2.4-. Meditaciones del propio ser: La Hispanidad	119
(Eduardo Nicol)	
2.5-. El problema de América	133
(Ernesto Mayz Vallenilla)	
2.6-. Heterogénesis de cultura	145
(José Emilio Balladares C.)	

3-. Filosofía Latinoamericana	
3.1-. Sentido y problema del pensamiento filosófico latinoamericano	157
(Augusto Salazar Bondy)	
3.2-. El método del pensar latinoamericano:	
La Analéctica como ruptura Teórica	171
(Enrique Dussel)	
3.3-. Función social y epistemología de la filosofía latinoamericana	181
(Horacio Ceruti Guldeberg)	
3.4-. El problema del comienzo de la Filosofía	185
(Arturo Andrés Roig)	
3.5-. Filosofía Latinoamericana: ¿Posibilidad o Realidad?	201
(Raúl Fournet-Betancourt)	
4-. Filosofía de la Historia	
4.1-. Reflexiones para una filosofía de la historia	215
(Alejandro Serrano Caldera)	
4.2-. La realidad histórica como objeto de la filosofía	229
(Ignacio Ellacuria)	
5-. Axiología	
5.1-. Los valores	235
(Risieri Frondizi)	
6.- Epistemología	
6.1-. Filosofía Científica y Filosofía de la Ciencia en América Latina	257
(Francisco Miró Quesada)	
6.2-. ¿Qué es la epistemología?	267
(Mario Bunge)	
7-. Estética	
7.1-. La definición del arte	277
(Adolfo Sánchez Vázquez)	
IV. Cien títulos fundamentales del pensamiento latinoamericano	291
V. Algunos Pensadores Latinoamericanos del Siglo XX	297
VI. Notas biográficas sobre los autores antologizados	301
VII. Marco cronológico	307

I-. Introducción



El descubrimiento, encuentro de culturas o invasión de América, se convirtió en un hecho histórico que globalizó inicialmente a toda la humanidad. A partir de entonces el hombre de estas arenas será sujeto imprescindible de la reflexión de Occidente y accederá así al aspecto del Logos que significa Razón.

Americano y mestizo el hombre mundonovista asumirá el pensamiento filisófico como un esfuerzo racional por conferirle sentido a su ser que es su libertad.

Decimos también que en esta situación agonal los sujetos que dramáticamente se enfrentaron; al final, realizaron una trasubstanciación de razas y culturas y no fueron inermes ni inconscientes del antagonismo. De esto será el testimonio el propio pensamiento latinoamericano cuando tematiza al hombre como problema fundamental de su consideración.

Desde los comienzos una doble modulación de lo temporal hizo que el aborigen y el conquistador euroafricano viviesen en estas tierras una experiencia del tiempo que configuraría futuras acciones, actitudes, voces, escrituras, disposiciones y expectativas. Este tiempo completamente predecible -la visión de tiempo conjugados -había de llevarnos luego a la línea de catástrofe en innumerables ocasiones así como a transitar sendas insospechadas.

Por esto pensamos transformar el presente porque el tiempo lo vivimos como anticipación de la liberación.

El texto- el tejido de la cultura americana- nos revela algunos elementos de la fusión étnico cultural que es esencial considerar : el mestizaje, el cristianismo, el socialismo, el arte y la filosofía.

Al mestizaje lo entendemos como proceso violento que tuvo como consecuencia una mezcla polivalente que nos convirtió en universales, en el posible crisol de la quinta raza, la raza cósmica de que hablaba José Vasconcelos.

El cristianismo, en tanto, puede verse como una imposición ideológica sobre los indígenas primero, y luego sobre toda la sociedad latinoamericana que se engendra. El cristianismo aun no ha sido interpretado como " religión de la libertad absoluta", como dice G.W.F. Hegel en su "*Lógica*". III p.

El arte es la expresión que nos manifiesta como potencia espiritual. Cabe apreciar que la objetivación del trabajo de los artistas en América nos da una dimensión de lo alcanzado en la lírica, narrativa, pintura y música. La excelencia alcanzada por el arte latinoamericano nos coloca en el plano de lo universal.

Rubén Darío, Jorge Luis Borges, José Lezama Lima, Octavio Paz, Pablo Neruda, David Siqueiros, Diego Rivera, Orozco, Rufino Tamayo, Oswaldo Guayasamín, Héctor Villalobos, son algunos de los hombres que nos cifran en esta esfera.

En cuanto al socialismo debemos decir que tuvo su concreción en América, pero que ésta desembocó en una divinización del marxismo. Tal vez su salvación sea la democracia y su futuro soporte los campesinos.

Por último, la Filosofía es pues la forma en que la conciencia americana comienza su dialectización que tuvo como uno de sus momentos más lúcidos la aparición del pensamiento de Andrés Bello y las ideas de Juan Bautista Alberdi.

De ahí que no convengan los métodos únicos para la interpretación de nuestra realidad. Vivimos un proceso de construcción de una nueva América que requiere de vida teórica y praxis liberadora. Ahora

bien, el pensamiento latinoamericano ha considerado múltiples temas, empero hace falta asumir otras formas de pensar que nos conduzcan a integrarnos al universalismo actual por la vía de los productos del pensamiento.

La construcción de la identidad, porque no es sólo una búsqueda, en las avanzadillas de la nación latinoamericana, nos hace pensar que estamos en el camino de la preguntas fundamentales, y que hemos dado las primeras respuestas para abrir otras cuestiones vitales.

En relación a la Naturaleza -el topos latinoamericano- como seres heterotróficos que somos, estamos obligados a solucionar éticamente la crisis ecológica que se vive en el paisaje americano.

Por lo anterior, el saber del hombre, una ética superior se impone con una nueva política juntamente.

Siendo nuestros espacios inspiración de las utopías, no se han concretado más que infructuosos caminos hacia ellas. El cristianismo y el socialismo con sus mitos situados al principio y al final de la historia, y hoy la democracia universal, han movilizado al pueblo indoamericano que viene gestando (de gesta) su liberación progresivamente.

Sin embargo, el cristianismo olvidó que Dios está en la base del trato con el prójimo (el Prójimo, el Otro) y el socialismo omitió que el poder radica en el pueblo. Que no hay tales vanguardias iluminadas, que la emancipación es obra del pueblo mismo, y que la democracia es el valladar que limita todo poder. Que ahora vale todo movimiento social y la paz es el estado al que hay que aspirar como humanos y latinos, paz que surte de la justicia. Pactar la paz no es sólo una utopía kantiana, es una creación de la cultura.

El hombre -ser creador y ético- puede generar una cultura de la paz cuando sea consciente plenamente de que la Tierra es su casa y él una entidad viviente junto a otras que merecen respeto y cuidado.

En fin, una síntesis se avecina llevándonos por una Filosofía del hombre, una nueva conciencia ética global que conduce por el camino de la liberación interior y consecuentemente social.

El universalismo espera nuestro aporte, porque ahora no únicamente buscamos la identidad y sus pilares, sino que hacemos circular nuestra creaciones y nuestros símbolos universales.

En el trayecto multisecular del pensamiento latinoamericano, comprendido éste desde la identificación de los problemas filosóficos por nuestra culturas aborígenes hasta la filosofía de la liberación, se han experimentado numerosos hechos que muestran cuál es el grado de desarrollo en que nos encontramos. Esto quiere decir que el arco recorrido va de los filosofemas del pensar nahuatl, maya e inka hasta la superación de la filosofía moderna lograda por los últimos filósofos latinoamericanos.

A veces con cierta asincronía nuestro pensar aborda otros desarrollos del pensamiento universal, en otras circunstancias la dominación que exaspera y mata ha sido enfrentada radicalmente por la Filosofía que pretende destruir el fundamento metafísico del sistema económico capitalista y a la vez propone otra metafísica.

La filosofía interpretando el texto de la cultura americana explica, razona la necesidad de revolucionar la estructura que presenta la realidad.

Incluso piensa Enrique Dussel en una Abgrund o arjé, la afirmación de Dios una metafísica de la creación donde todo lo terrestre aparece como contingente. Así, ningún sistema político, erótico, pedagógico o económico es inmutable, lo que se opone a Dios debe destruirse.

La filosofía latinoamericana ha enseñado el ejercicio de la filosofía. Que la Filosofía latinoamericana es una realidad no simplemente una posibilidad.

Sabemos que esta filosofía que ahora nos hace conciencia es periférica, se está haciendo en relación al Norte o al Centro, pero también desde sí misma porque su punto de partida es esta realidad en la que estamos inmersos.

Observamos al mismo tiempo que si bien es cierto aquí no desarrollo toda una etapa del Racionalismo como en la Europa del siglo diez y siete, y que esta etapa debe ser cubierta, no olvidemos al respecto de este problema mas bien epistemológico que podemos decir precisamente con la “*Epistemología*” de Gastón Bachelard: “el racionalismo siempre vuelve a empezar”. Es más, conocemos que hay en América una superación de la Filosofía Moderna Europea.

La América nuestra, cuya importancia hoy se muestra, será el escenario de una revolución democrática, si el pueblo latinoamericano la proyecta y toma conciencia de su porvenir y razón.

Por todo esto hemos querido traer a referencia la palabra Razón, tal como la entendemos en este caso. Y es el esfuerzo que la Razón misma hace en su recorrido, que la hace identificarse con la realidad.

La Razón en América ha descrito un curso contradictorio, paradójico, patético, porque es la que nos descubre frente al evento de la historia y nos conduce a la autoconciencia.

Más es menester que se hable, pues de algunas hipótesis de periodización de la historia de esa Razón, de la historia de la razón, de ese pensamiento que se pregunta por el pensamiento.

Esta conjetura parte teóricamente de presuponer distintas formas de pensamiento que han aparecido en nuestra sociedad a lo largo de su desenvolvimiento y no excluye los contenidos del pensamiento de nuestros ancestros indígenas.

Así, pues, los períodos pueden establecerse partiendo de las cosmovisiones aztecas, mayas e inkas. A continuación y observando la supervivencia de la tradición indígena indicar y notar el transplante y asimilación de la filosofía escolástica tardía de España.

La Ilustración que discurre en América en la época de la gran emancipación y cuyas ideas serán eficaces en el pensamiento y proyecto de Simón Bolívar y toda su cohorte de próceres, establecerá una variante de la ilustrada razón europea.

Liberalismo y Positivismo al convertirse en ideologías oficiales de la burguesía latinoamericana concretarán otro período.

El nuevo idealismo que fundarán los patriarcas de la filosofía latinoamericana: Korn, Vaz Ferreira, Brito Farías y otros, se concibe como una reacción al positivismo. La profundización de la dependencia económica y política de América Latina provoca que aparezca como respuesta a esta situación una Filosofía de la Liberación Latinoamericana.

En los años setenta aparecen estas perspectivas: una lectura del Evangelio cristiano recuperada para los pobres (Teología de la Liberación) y la de Filosofía, una analéctica que piensa un logos que viene del mas allá.

Algunos intelectuales latinoamericanos creen que la Teología de la liberación está en crisis, más se sigue imponiendo la necesidad de la liberación continental.

Al final, la Filosofía resulta una pedagógica, el filósofo es “el maestro que se vuelve contra la totalidad para esclarecerla”. El maestro es discípulo de los oprimidos.

Nosotros, nicaragüenses y como tales con la insignia universal de Rubén Darío, podemos decir que el pensamiento aquí ha tenido algunos exponentes y un proceso singular, todavez que no encontramos una gran tradición filosófica y en algunos tramos de la historia han sido los poetas los que han elaborado las interrogantes o definido los estadios que hemos superado o, las crisis que deseamos resolver. Si las ideas en Nicaragua tuviesen que estudiarse, habría que proponer una lectura nueva de la historia misma, pues no podemos concebir el decurso y las huellas de las ideas con los viejos métodos de la historiografía.

Tenemos que ver cómo lo universal se ha decantado en lo particular y cómo esta particularización contribuye a la universalidad.

Sin esta visión no alcanzaríamos una explicación de nuestro desarrollo, ya que la historia podemos verla como una esfera en la cadena de la cultura.

A esto debemos agregar los condicionamientos socio-económicos para ver la tensión que se realiza cuando la Razón tiende a clarificar buscando verdad.

Supongamos que tomamos como punto de partida de la historia de las ideas lo que dice en su ensayo Constantino Láscaris, al ubicar a los pensadores nicaragüenses, encontramos en primer lugar a Nicaraó, como el primer filósofo que en el marco del Requerimiento, urgido a un diálogo, a un inquirir, terminaría en la aceptación del vasallaje. Luego el indio de raza, Tomás Ruiz, a Rafael Osejo, mestizo que hiciera una magna labor intelectual en Costa Rica José Toribio Arguello y Máximo Jérez, completan esta breve historia.

Este ensayo de Láscaris que se titula justamente "*Los Pensadores Nicaraguenses*", coopera para que nos dediquemos a escudriñar y estudiar quiénes han sido y son los hombres que nos han pensado y que hoy día nos piensan.

El propio Rubén Darío, que crea uno de los ejes de la identidad latinoamericana, escribió alguna vez sobre Nietzsche, según Danilo Cruz Vélez en su prólogo a la obra de Henri Lefévre que se nomina "*Nietzsche*". Más tarde el poeta modernista Santiago Argüello publica un estudio llamado "*El divino Platón*" (1934).

José Coronel Urtecho (1906) agrega sus "*Reflexiones sobre la historia de Nicaragua*", que se ven son muchos los pensamientos sobre las épocas de la Historia de Nicaragua.

Otro de nuestros grandes poetas que ha ejercido de pensador es Pablo Antonio Cuadra (1912) -quizás el más nicaragüense de los poetas -quien atenazado y amenazado por las circunstancias de este país y los problemas del mundo, nos da sus reflexiones sobre el ser nicaragüense, el mestizaje y la utopía democrática; cuya génesis radica en el pueblo, único perfeccionador del mito utópico.

Cuadra es autor de "*El Nicaragüense*" (1967), un retrato socio-sicológico del nicaragüense y de numerosos ensayos. El último de sus libros: "*El hombre: un Dios en el exilio*" (1991), recoge alfabéticamente algunos de sus pensamientos de una hondura no común que confirma que su pensar es una clave para la comprensión del nicaragüense como americano y cristiano.

Es pertinente incluir dentro de los hombres que ha reflexionado buscando causas o proponiendo interpretaciones a Julio Ycaza Tijerino con su texto "*La cultura hispánica y la crisis de Occidente*" (1980) que contiene análisis y reflexiones históricas y sociológicas.

Se hace necesario referir otros nombres como el de José Emilio Balladares Cuadra (1945-1989), quien hace una interpretación de la cultura hispanoamericana en su estudio sobre "*Cien Años de Soledad*" de Gabriel García Márquez, utilizando el concepto de heterogénesis. Su pensamiento estuvo influido por Ortega y Gasset, Eymery y Claude Lévi- Strauss.

Carlos Miranda nos dejó por igual algunos artículos sobre Filosofía que sería muy interesante recoger junto a otra producción dispersa de autores varios, Fernando Benavente que trabaja una tesis sobre las alienaciones según el marxismo y Ricardo Pasos Marciaq preocupado por el sentido y la identidad de la Filosofía hoy desde la cátedra ha seleccionado un conjunto de textos filosóficos relativos al método y lo ha hecho circular en el ámbito universitario con el título "*El método filosófico*" (1991).

Santiago de Anitua, teólogo español ha publicado entre nosotros una "*Introducción a la filosofía*" y "*Ética marxista*", esta última una valoración crítica de la moral comunista. Es autor de otros libros de orden teológico.

Juan Bautista Arrien, español que ha radicado en Nicaragua produjo una "*Filosofía del hombre*" (1972), el cual consideramos puede servir de soporte material para una discusión ética en medio de esta gran crisis valórica.

Por último debemos mencionar a Alejandro Serrano Caldera (1938), nuestro investigador filosófico de mayor envergadura, es autor de ensayos filosóficos significativos que referimos : "*Introducción al pensamiento dialéctico*" (1976), "*Dialéctica y enajenación*" (1979), "*La permanencia de Carlos Marx*" (1983), "*Filosofía y crisis*" (1984), "*El fin de la historia : reaparición del mito*" (1991), "*La utopía posible*" (1991) , y "*La Unidad en la diversidad*" (1993) que lo han situado como un pensador de Latinoamérica que reflexiona sobre la historia , a fin de darle un sentido o al menos la esperanza.

Erwin Silva



II.- Etapas del Pensamiento Latinoamericano

2.1.- El pensamiento de los mayas, aztecas e inkas

Realmente para comenzar la historia del pensamiento latinoamericano se debe recurrir a la fuente de las altas civilizaciones Mayas, Aztecas e Inkas.

De ahí que sea necesario estudiar los mitos y las cosmovisiones creadas por estos pueblos para entender las raíces más profundas de nuestro pensamiento.

Al saber nosotros que es el Quinto Sol, Señor Dios, el Verbo, Viracocha, sabemos cual es la concepción del tiempo y la divinidad de los Mayas y Aztecas, y al decir Viracocha, nos referimos a la noción que los Inkas tenían de Dios, El Supremo.

Los Dioses representan proyecciones del hombre en estos casos de los grandes núcleos de civilización, y sus mitos el enlace que hoy podemos analizar para comprender mejor la estructura del pensamiento americano.

La información que nos brindan los documentos -códices, libros, arquitectura y la escultura- permiten establecer que existió en nuestras tierras un pensamiento pre-filosófico o mitológico en el que germinalmente están ya presentes los problemas, las cuestiones que obseden y preocupan a toda filosofía sea en China o en India: la vida, la muerte, el tiempo, la creación, el hombre, el destino y Dios son los temas que prenuncian una filosofía.

En esta etapa hay que situar la cosmología náhuatl, las leyendas aztecas, el Popol-Vuh, el Rabinal Achí, los Chilam Balam, los poemas cantados, las oraciones y el drama Ollantay de los Inkas. Según afirma el Inca Garcilaso de la Vega los amautas o sabios inkas eran los autores de las obras de teatro.

Pensadores y estudiosos latinoamericanos como Miguel León Portilla, mexicano que ha indagado profundamente la cultura náhuatl nos afirma que existió una filosofía náhuatl, al fondo sostiene que este pueblo había concebido los problemas filosóficos y éticos que se observan en sus antiguos textos traídos a la grafía española.

José Carlos Mariátegui en tanto reflexiona sobre la religión de Tawantinsuyo, nos brinda una excelente visión de lo que esta religión de Estado era: Religión y Estado para los Incas fue una identidad. También cómo el Evangelio cristiano se impuso ante la pasividad quechua.

El tiempo de florecimiento de todo este pensamiento correspondió también a la eclosión máxima de las culturas Aztecas, Mayas e Inkas entre los siglos III a.C., y XIV d.C.

2.2.-El pensamiento colonial

Fray Alonso de la Veracruz, se considera el primer filósofo en América. Autor de *Recognitio Summularum*, *Dialéctica resolutio* y *Physika speculatio*. Su "Recognitio" se publicó en México, 1544. Otros pensadores son: Fr. Tomás de Mercado, el jesuita Antonio Arias, Alfonso Guerrero, otro jesuita, Carlos José Montero, Manuel de Nóbrega.

Cuando surgen las primeras universidades, y aparecen las imprentas y las bibliotecas, emergen Juan Pérez Menacho (1565-1626), Alfonso de Peñafiel, jesuita nacido en el Perú, escribió una Filosofía

Universal y una Metafísica, Cristóbal de Cuba y Arce, distinguido por su saber teológico. Diego de Avendaño y Martín de Jáuregui, el primero escribió *Problemata Theologica* y el segundo un tratado de Filosofía. Por último se puede referir a Pedro Ortigosa. En esta etapa la Escolástica se traslada a América y se prolonga asimilándose al final.

En América la doctrina religiosa habrá de propagarse y con esto llegará una fase de polémica o controversias en el escenario americano. Las órdenes religiosas fueron los vehículos de las controversias. Destacan por esta razón Antonio Rubio, autor de *Cursus Philosophicus* y de *Logica Mexicana*. Debe citarse igual a Nicolás de Olea quien escribiera una obra denominada *Summa Tripartita Scholasticae philosophiae*, 1694.

Y así se dan el tomismo, el scotismo. Utilizábase en esta etapa como método de controversia y dialéctica la *disputatio* o disputa. Cabe mencionar también que durante esta etapa hay una difusión de la mística y el neoplatonismo, con Lorenzo de Cepeda, hermano de Santa Teresa de Jesús.

Esta es época de utopismo y América no es ajena al pensar utópico, por lo cual debe registrarse al Inca Garcilaso de la Vega (1540-1616). Y sus *Comentarios Reales*, que pueden considerarse una novela filosófica en la línea de Tomás Moro y de Campanella.

El Inca Garcilaso fue un mestizo pues era hijo de una princesa inca y del poeta español Garcilaso de la Vega.

Especial atención merece en este período aparte del Inca Garcilaso, Antonio Rubio y su *Lógica Mexicana* de la cual se hicieron cuatro ediciones. Es un comentario a la *Lógica* de Aristóteles y puede decirse además que esta obra es una exégesis americana de la lógica aristotélica, porta un carácter americano.

Alfonso Briceño, nacido en Chile y franciscano, se adhiere a la doctrina scotista (Duns Scoto). Fue Obispo en Nicaragua en el año de 1644. Merecen mención de este entendimiento que vivió entre 1590 y 1668 *Celebriores controversias in Primiun Sententiarum Scoti* u *Apología de vita et doctrina de Joannis Dunsii Scoti*.

Como se ve la Filosofía, el pensamiento es dominado principalmente por hombres de la Iglesia, clérigos doctos, intelectuales, metafísicos eruditos y teólogos.

2.3.- Ilustración y Emancipación

Con la modernidad adviene para España y América, una época nueva para los estudios filosóficos y comienza a ponerse en marcha el cartesianismo y el enciclopedismo, lo que equivale a decir por último que la Ilustración tendrá sus influjos poderosos tanto en España como en la América Nuestra.

En América aparecen pues algunos polígrafos y escritores, catedráticos, poetas, cuya erudición y saber cumplen con una página ilustre de enciclopedismo ellos son Carlos de Sigüenza y Góngora, criollo mexicano, al final de su vida ingresó a la Orden de los jesuitas, (1645-1700), Sor Juana Inés de la Cruz (1648-1695), mexicana, autora de *Primer Sueño*, *Carta Atenagórica* y *Romance de la ausente*. Hemos de mencionar a Pedro Peralta Barnuevo, peruano que es otro de la raza de los polígrafos y políglotas de América; polígrafo de nota será José de Llano Zapata.

El pensamiento de oposición a la escolástica en América fue practicado por mestizos y criollos y el pensamiento de la Ilustración será acogido en nuestro Continente en una circunstancia histórica especial que es la Independencia de las colonias hispanoamericanas.

Hubieron pensadores que se orientaron a la Ciencia, sobretudo en América del Sur, como Félix de Azara y José Celestino Mutis, en el siglo XVII propiamente. Además este momento cuenta con el colombiano Caldas (1771-1811), Hipólito Unanue y José Antonio Alzate, éste último un sabio de los que contribuyeron a la reforma de los estudios en México.

En historia de las ideas hay un aporte de Juan Luis Maneiro, Andrés Cavo, Manuel Fabril, José Mariano Beristáin de Souza (1756-1817).

La filosofía social y política de la Ilustración se manifestará en América y puede afirmarse sin temor que para fines del siglo dieciocho en nuestra región circulan ya las ideas de la Ilustración francesa, el liberalismo político y económico; Hipólito Vieytes, Blanco White, José Mejía son los nombres iniciales, algunos de ellos aparecerán ligados al proceso de Independencia.

A mitad del siglo diecinueve los países de Latinoamérica, en su mayoría alcanzan la independencia formal de España y fue un hecho preparado por las ideas asimiladas por los próceres Francisco de Miranda, Manuel Belgrano, Simón Bolívar, José de San Martín, Miguel Hidalgo, José María Morelos, todos ellos caudillos de la gran emancipación política, pero de ideario ilustrado.

Vicente Rocafuerte pertenece a este grupo de gentes liberadoras y activas que predicán la unidad de América.

La emancipación mental de los americanos y latinos empezará realmente con Andrés Bello, (1781-1865), venezolano, que piensa que tras la independencia debe seguir la independencia intelectual, con un pensamiento propio y que debe crearse la cultura americana y este magnífico intelectual, polígrafo, gramático, jurisconsulto y poeta que le toca pues iniciar la tarea de la independencia intelectual de los latinoamericanos. Sus obras: Gramática Castellana, Principios de Derecho Internacional, Filosofía del Entendimiento.

Juan Bautista Alberdi, político y jurisconsulto argentino es un primer filósofo que plantea una nueva forma de filosofar, él vivió entre 1810 y 1884; y en 1842 escribió un ensayo titulado "Ideas para presidir la confección del curso de filosofía contemporánea". Para él la filosofía ha de ser política y social, cuyo fundamento radical sería la relatividad histórica. No hay para este filósofo "una filosofía universal, porque no hay solución universal de las cuestiones que la constituyen en el fondo. Cada país, cada época y cada filósofo ha tenido su filosofía peculiar". La filosofía debe dar soluciones a los problemas de los destinos nacionales.

2.4.- Positivismo y Nuevo Idealismo

El positivismo en Latinoamérica tuvo distintas fases registradas igual debe decirse que América se observan las diferencias que del positivismo Europeo (Comte, Mill, Spencer) se implantaron. Este sistema del positivismo influenciaría el pensamiento político y social a mediados del siglo pasado. También tendría su propia conceptualización filosófica.

Los enclaves del positivismo en América y sus autores principales fueron :

- En Brasil, Luis Pereira Barreto (1840-1923) autor de "Las tres filosofías", en referencia a la ley de los tres señalados de Augusto Comte.

Miguel Lemos y Raimundo Teixeira Méndez, son otros niveles de los cuales Lemos fue el fundador de el "Apostolado Positivista de Brasil".

A finales del siglo XIX, la llamada escuela de Recife de la que destaca Tobías Barreto (1839-1889) desarrolla el mismo naturalista que era especie de materialismo ingenuo.

En Chile, las corrientes positivistas tuvieron a José Victoriano Lastarria autor de "Miscelánea Histórica y Literaria" (1868) y a Valentín Letelier (1852-1919) su obra más polémica fue "La Evolución en la Historia" tanto a Lastarria y Letelier, apareceran los nombres de Jorge y Juan Enrique Lagarrigue.

El positivismo tuvo adeptos en Perú y Bolivia, pero quizás donde hizo más influencia fue en México. Milina representa una superación del positivismo.

Carlos Vaz Ferreira (1873-1953) pugna por una filosofía de lo concreto, de lo que se denomina experiencia concreta, pensar desde la realidad concreta.

Sus obras originales y vivas son: "Los problemas de la libertad" (1910), "Lógica viva" (1910), "Fermentario" (1938).

Importante es mencionar a Antonio Caso (1883-1946), aunque influido por Kant, Bergson y Boutroux sus obras notorias son: "La existencia como Economía, como desinterés y como caridad" (1919), "Los principios de Estética" (1925), "El concepto de historia universal" (1922), "La filosofía de Husserl" (1934), "La persona Humana y el Estado Totalitario" (1944), "El peligro del hombre" (1942), "La muerte y el ser" (1945).

Referir por último el nombre de José Vasconcelos (1882-1959) es referir al polígrafo y al profeta. Vasconcelos como filósofo es un filósofo del meztizaje y de la denominada raza cósmica que vendrá como consecuencia de la mezcla de todas las razas existentes.

Vasconcelos es un esteta y un metafísico que cree en el mejoramiento por el gusto estético.

Vasconcelos fue miembro del Alma de México (1909-1914). Algunas de sus obras son: "La raza Cósmica" (1925) e "Indología" (1927).

2.5-. La filosofía de la libertad

Después de un largo período de positivismo en América aparecen una serie de pensadores como Alejandro Deústua, Alejandro Korn, Raimundo de Farías Brito, Carlos Vaz Ferreira, Enrique Molina y Antonio Caso.

Correspondiente surgen las asociaciones consagradas al estudio de la Filosofía. Con mayor libertad teórica aparecen otros filósofos en Perú, Argentina, Brasil, Uruguay y México.

Esta época de la Filosofía de la libertad se estima que va de 1910 a 1930 y se considera una etapa de mucha originalidad.

R. Farías Brito (1862-1917) promovió un cierto espiritualismo su doctrina se halla en: "Finalidad del mundo" (1894-1904), "La base física del espíritu" (1912), "El mundo interior" (1914), Alejandro Deústua (1832-1920) influenciado por Krause, concibe su doctrina cuyo tema radical será la libertad.

Se tiene como magnífico ensayo "Las ideas de orden y libertad en la historia del pensamiento humano" (1922) y por otra parte sus libros sobre estética.

Alejandro Korn (1860-1936), eminente filósofo de la libertad, formula también una teoría de los valores. Además de partidario de una filosofía enmarcada estudia a las influencias ideológicas en América. Entre sus obras se cuentan: "La libertad creadora", "Concepto de la Ciencia" e "Influencias filosóficas en la evolución nacional", "Filosofía y Sistema" (1936).

Enrique Molina (1871-1956) descata sus libros "Filosofía Americana" (1912), "Filosofía de Bergson" (1916), "Tragedia y realización del espíritu" (1952). Para Molina el ser espiritual se orienta hacia los valores que son la razón de su existencia.

En México por ejemplo, se menciona a Gabino Barreda (1918-1881) quien fuera discípulo de Comte, introdujo la filosofía positivista con gran efecto. Gabino Barreda se relacionaba con un grupo con quienes trabajo esta doctrina alrededor del año de 1867.

Justo Sierra (1848-1912) será luego el pensador que dará continuidad al positivismo, más bien a las corrientes de Spencer y Mill. Otros intelectuales que se dedicarán a estas ideas serán: Agustín Aragón que publica a fin de siglo un "Ensayo sobre la historia del positivismo en México" (1898) y Porfirio Parra (1854-1912), dedicado al método de conocer en 1903 "Nuevo Sistema de Lógica Inductiva y Deductiva".

El positivismo hizo presencia en Argentina. Su primera manifestación se constata con Alfredo Feoscira (1863-1935) quien anima y sella las direcciones del positivismo en el país.

Igual que en Brasil, el monismo naturalista y las doctrinas de Augusto Comte, H Spencer, Ameghino (1854-1911) tendrán influencia de E. Haeckel.

Surge en el contexto del positivismo en Argentina la llamada Generación del 80.

Se considera dentro del positivismo a José Ingenieros (1877-1925) como la figura más relevante de la historia de la doctrina positiva en la Argentina: El es autor de "Proposiciones relativas al porvenir de la Filosofía", "Ciencia y Filosofía", "El hombre mediocre". Con José Ingenieros el positivismo se clausura como etapa.

2.6- Filosofía Latinoamericana

Filosofía Latinoamericana viene en camino desde su fundación por los patriarcas de inicios del siglo XX, Farías Brito, Korn, Vasconcelos, Caso, Vaz Ferreira, Samuel Ramos. Pero, con Leopoldo Zea (México, 1912) comienza una nueva etapa de la filosofía latinoamericana, lo que podría ser llamada una etapa de normalidad filosófica.

Leopoldo Zea enfrenta al positivismo y piensa que la Filosofía es un instrumento de la acción, Zea será un filósofo de la historia principalmente porque para él Filosofía e Historia se complementan. En Zea se da una síntesis de historicismo y existencialismo. Conjuga lo nacional con lo universal y propone la búsqueda de lo propio, de la identidad.

Este nuevo tiempo para el pensamiento latinoamericano empieza por el estudio de las ideas que han circulado en nuestra América y culmina con una filosofía de la Liberación o para la liberación como dice Horacio Victorio Cerutti Gulberg.

En esto de la historia de las ideas y lo nacional destaca el grupo filosófico mexicano "Hiperión" que lo integrarían Leopoldo Zea, Luis Villoro, Uranga y otros.

En cuanto a la Filosofía de la Liberación debemos decir que es toda una superación de la filosofía europea moderna, ejemplo de esto lo constituye la obra de Enrique Dussel.

La filosofía de la Liberación es a la vez un enfrentamiento con la realidad del capitalismo dependiente y la situación de opresión y represión en América Latina, y una generación de filósofos comprometidos con la transformación de la realidad.

Los nombres de esta generación son: Enrique Dussel, Arturo Andrés Roig, Horacio Cerutti Guldberg, Hugo Assman, Juan Carlos Scannone, Francisco Miró-Quesada. Esta filosofía parte de la dependencia y puede decirse que sus fuentes son:

- 1- La teoría de la dependencia desarrollada por teóricos brasileños como Theotonio Dos Santos en los años 60.

- 2-. La teología de la liberación.
- 3-. Los escritos de Franz Fanon.
- 4-. La polémica entre Augusto Salazar Bondy y Leopoldo Zea acerca de la existencia de una filosofía latinoamericana.
- 5-. La cultura nacional.

La generación de los filósofos de la liberación se dividió, posteriormente en dos sectores que son el historicista al cual pertenece Roig, por ejemplo, y el populista al que encabezaría Enrique Dussel.

La filosofía de la Liberación Latinoamericana como en realidad debe llamarse, propuso el método analéctico, un método que parte del Otro, de la consideración del próximo para una verdadera liberación. La filosofía de la Liberación supera la ideología dominadora y se entiende como una praxis contra el Centro que suele ser imperial o hegemónico.

Piensa que hay que concientizar al pueblo para que este actúe para sí. Por tanto el filósofo se compromete con el Otro para nacer como filósofo nuevo. 1973 es la fecha del comienzo de esta elaboración que habrá de concluir en una ética de la liberación y un análisis fecundo de la función de la Filosofía en la América Latina de hoy.

III. Selección de Lecturas

1-Cosmovisión, Mito y Religión

1.1-. Textos Precolombinos: Mayas, Aztecas e Inkas

1- La Palabra de Chilam Balam, Sacerdote de Mani

Cuando acabe la raíz del 13 Ahua Katún,
sucederá que verá el Itzá.
Sucederá que verá allí en Tancah
la señal del Señor, Dios Único.

Llegará. Se enseñara el madero asentado sobre los pueblos,
para que ilumine sobre la tierra.
Señor: se acabó el consuelo, se acabó la envidia,
porque este día ha llegado el portador de la señal.
¡Oh Señor, su palabra vendrá a hundirse en los pueblos de la tierra!
Por el norte, por el oriente llegará el amo,
¡Oh poderoso Itzamná!

Ya viene a tu pueblo tu amo. ¡Oh Itzá!
Ya viene a iluminar tu pueblo.
Recibe a tus huéspedes, los barbados,
los portadores de la señal de Dios.
Señor, buena es la palabra del Dios que viene a nosotros,
el que viene a tu pueblo con palabras del día de la resurrección.
Por ello no habrá temor sobre la tierra.
Señor, Tú, Único Dios, el que nos creó,
¿Es bueno el signo de la palabra divina?
Señor: el madero antiguo es substituido por el nuevo...

2- Como nació el Uinal

Así explicó el primer sabio Merchise, el primer profeta Napuctun, primer sacerdote solar. Así es la canción. Sucedió que nació el mes ahí donde no había despertado la tierra antiguamente. Y empezó a caminar por sí mismo. Y dijo su abuela materna, y dijo su tía, y dijo abuela paterna, y dijo su cuñada: “¿No nos fue dicho que veríamos al hombre en el camino?”

Decían mientras caminaban. Pero no había hombre antiguamente. Llegaron al Oriente y empezaron a decir: “¿Ha pasado alguien por aquí? He allí las huellas de sus pies.” “Mide tu pie”, dijo la señora tierra. Y fue y midió su pie allí donde está el señor Dios, el Verbo Divino. Éste fue el origen de que se dijera: Cuenta toda la tierra a pie, doce pies. Y se explica que haya nacido porque sucedió que Oxlahun Oc emparejó su pie. Partieron del Oriente. Y se dió el nombre del día ahí donde no lo había antiguamente. Y caminó su abuela materna, y su tía y su abuela paterna y su cuñada. Así nació el mes y nació el nombre del día, y nacieron el cielo y la tierra, la escalera del agua, la tierra, las piedras y los árboles, nacieron el mar y la tierra.

El Uno Chuen sacó de sí mismo su divinidad e hizo el cielo y la tierra.

El Dos Eb hizo la primera escalera y bajó su divinidad enmedio del cielo, enmedio del agua, donde no había, ni piedra, ni árbol.

El Tres Ben hizo las cosas, la muchedumbre de las cosas, las cosas de los cielos, del mar y de la tierra.

El Cuatro Ix sucedió que se encontraron, inclinándose, el cielo y la tierra.

El Cinco Men sucedió que todo trabajó.

El Seis Cib sucedió que se hizo la primera luz, donde no había sol ni luna.

El Siete Caban nació por primera vez la tierra donde había nada para nosotros antiguamente.

El Ocho Edznab asentó su mano y su pie que clavó sobre la tierra.

El Nueve Cauac ensayó por primera vez el inframundo.

El Diez Ahau sucedió que los hombres malos fueron al inframundo porque antiguamente Dios el Verbo no se veía.

El Once Imix sucedió que modeló piedra y árbol, lo hizo así dentro del sol.

El Doce Ik' sucedió que nació el viento, y así se originó su nombre: viento, espíritu, porque no había muerto dentro de él.

En el Trece Ak'bal sucedió que tomó aguas, humedeció la tierra y modeló el cuerpo del hombre.

El Uno Kan por primera vez se enojó su espíritu por lo malo que había creado.

El Dos Chicchan sucedió que apareció lo malo y se vio dentro de los ojos de la gente.

El Tres Cimil sucedió que el señor Dios pensó la primera muerte.

El Cinco Lamat pensó el gran sumidero del mar de agua de lluvia.

El Seis Muluc sucedió que llenó de tierra los valles cuando no había aún despertado la tierra. Y sucedió que la palabra falsa de Dios entró en todo, ahí donde no había palabra del cielo, ni había piedra ni árbol antiguamente.

Entonces fueron a probarse a sí mismos. Se dijo pues así:

“Trece en un grupo y siete en otro.” Y se dijo que saliera la palabra donde no había palabra. Que se preguntara por su comienzo, porque el primer señor sol aún no había abierto su voz antigua a ellos. Sucedió que se hablaron los unos a los otros. Y fueron enmedio del cielo y se tomaron de la mano unos a otros. Entonces se dijo enmedio de la tierra: Sean abiertos ahí. Y se abrieron ahí los cuatro Tocoob.

Cuatro Chicchan	Ah Toc.E
Cuatro Oc	Ah Toc.Pio
Cuatro Men	Ah Toc.Mer
Cuatro Ahau	Ah Toc

Los Ahau son cuatro.

Ocho Muluc	Cinco Cauac
Nueve Oc	Seis Ahau
Diez Chuen	2 Siete Imix
Once Eb	Ocho Ik'
Doce Men	4 Nueve Ak'bal
Trece Ix	5 Diez Kan
Uno Men-[Ben]	6 Once Chiccahn
Dós Cib	Doce Cimy [sic]
Tres Caban	7 Trece Manik
Cuatro Edznab	Uno Lamat

Así nació el mes y sucedió que despertó la tierra, se explicaron el cielo y la tierra los árboles y la piedra.

Nació todo por causa del Señor Dios El Verbo. Donde no había cielo ni tierra, estaba ahí su divinidad, nebulosa por sí mismo, y creó el universo que había pensado.

Conmovióse lo celeste por su Divinidad, su gran poderío y su majestad.

La lectura de la cuenta de los días, uno antes que el otro, empieza por el Oriente, así como su relación.

[Quetzalcoatl]

Luego se llenan de odio contra él: mataron a su padre, y después que lo mataron, lo metieron en la arena.

Pero Quetzalcoatl inmediatamente busca a su padre.

Dice : “ ¿Dónde está mi padre?”

Luego le responde el buitre:

“Ya mataron a tu padre. Allá lejos yace,

Allá lo fueron a enterrar”.

Y él fue entonces a cogerlo,

lo vino a colocar dentro del templo, que es el Monte de Mixcoatl.

Y los tíos suyos que habían matado a su padre, son Apanecatí, Zoltón, Cuilton. Luego dicen ellos:

“¿Con qué va a perforar su templo ?

¿Su templo, si sólo un conejo, o si sólo una culebra?

¡Nos enojaremos! ¡Bueno es un tigre, un águila, un lobo!”

Y luego se lo dijeron. Dijo 1-Caña : “Está bien.

¡Eso será!” Luego convoca al tigre, al águila, al lobo; les dice : “Venid acá, tíos míos, dízque con vosotros he de perforar mi templo. Por cierto, no moriréis, antes bien, habréis de comer gente: aquellos por cuyo medio he de consagrar mi templo, mis tíos. Y no en vano están allí con cuerdas atadas al cuello.”

Luego 1-Caña llama a los topos y les dice :

“Tíos míos, venid: agujereemos vuestro templo.”

Y ya los topos luego cavan y el templo agujerearon, por donde entró 1-Caña y fue a salir sobre el templo.
Pero sus Tíos dijeron: "Nosotros arriba pondremos los palos de fuego."
Al verlos, mucho se alegraron el tigre, el águila y el lobo.
Hubo grandes lamentos. Y cuando se reaminaron, puso los palos de fuego 1-Caña.
Sus tíos mucho se irritaron. Ya vienen.
Va por delante Apantecatl. Sube presuroso,
pero le hace falta frente 1-Caña y le rompe la cabeza con una escudilla de espejo.
Cayó rápido hasta la falda.
Ya va a atrapar a Zolton y a Cuilton.
Tocan sus flautas las fieras,
y él ya tritura chile y se lo pone sobre el cuerpo,
les está rasgando la carne, y después de atormentados,
ya luego les abre el pecho.

[Las Tentaciones de Quetzalcoatl]

Cuando no ataca a los magos para pagar con hombres la deuda divina, para hacer sacrificios humanos, luego se confabularon los magos.
Eran los nombres de éstos: Espejo resplandeciente, Sartal de Artífice. Ellos dijeron:
"Es preciso que desampare su ciudad. Allí viviremos."
Dijeron: Elaboremos el licor del maguey, lo daremos a que lo beba, para que lo corrompamos y ya no viva en merecimiento divino".
Pero dijo Tezcatlipoca: "Yo digo: ¡Démosle su carne!"
Quién dirá cómo se pusieron de acuerdo para obrar de esta manera?
"Hijo mío, Quetzacoatl, he venido a saludarte,
y he venido a hacer que veas tu propio cuerpo."
Le respondió Quetzalcoatl: "¡Afán tomaste, oh abuelo!
¿De dónde vienes? ¿Qué es eso de mi cuerpo? ¿Que yo lo
Dijo: "Hijo mío, sacerdote, tu ciervo soy y vengo [vea! "
de la falda de la montaña de Nonohualco. ¡mira tu cuerpo!"
Entonces le dio el espejo y le dijo: "Hijo mío,
mírate, concéte: ¡sobre el espejo aparecerás!"
Y al momento se vio Quetzalcoatl: se llenó de pavor, dijo:
"¡Si mis vasallos me vieran, a correr echarían!"
Porque sus párpados estaban muy inflamados,
hundidos los ojos en las cuencas y la cara por doquiera
toda llena de abolsamientos, ¡no tenía figura humana!
Cuando vio el espejo, dijo "¡Nunca me verán mis siervos,
aquí he de estar solo!"

Le hizo primero un atavió de plumas de quetzal
que del hombro la cintura le cruzaba.
Luego le hizo su máscara de turquesas,
y tomó color rojo, con el cual le enrojeció los labios
tomó color amarillo, con el cual le hizo sus cuadretes en la frente,
luego le dibujó los dientes cual si fueran de serpiente,
y les hizo su peluca y su barba de plumas azules
y de plumas de roja guacamaya, y se las ajustó muy bien,
echándolas hacia atrás. Y cuando estuvo hecho
todo este aderezó, luego dio a Quetzacoatl el espejo.
Cuando se vio, se vio muy hermoso y fue entonces
cuando inmediatamente salió Quetzacoatl de su retiro
en donde estaba en recato y guarda.

“¡No he de beberlo! Yo ayuno. ¡ Es acaso embriagador,
es caso hasta mortífero!” Mas ellos le respondieron
“¡pruébalo al menos con tu dedo meñique ,
es fuerte y valiente; está en su punto de sazón! “
Con el dedo lo probó Quetzalcótl y, una vez que lo gustó,
dijo: “Abuelo, aún beberé tres veces.”
Pero los magos le dijeron : “Cuatro beberás.”
Y así le dijeron la quinta ración: “Es tu oblación “,le dijeron.
Y cuando él hubo bebido, luego a todos sus vasallos
cinco tazones les dijeron a cada uno ;
los bebieron todos ellos y con esto totalmente los embriagaron.
Otra vez, aquellos magos dijeron a Quetzalcoatl :
“Hijo mío, ponte a cantar. Esta es la canción
que tú debes entonar.” Y el mago Ihuimécatl
le iba diciendo :
“Esta mi casa de plumas de quetzal,
esta mi casa de plumas doradas de zacuan,
esta mi casa de concha rojas:
¡yo la tengo que dejar. Ay, ay”
Y la alegría, Quetzalcoatl dijo: “Id y traed a mi hermana,
a Quetzalpétlatl; Que juntos, ella y yo ,nos embriagaremos!”
Ya van sus mensajeros al monte de Nonohualco.
Allí hacía ella penitencia. Le dijeron : “Hija mía,
noble dama, Quetzalpétlatl, que vives en penitencia,
hemos venido a llevarte, que te aguardia el sacerdote,
Quetzalcoatl, para que estéis tú y él unidos.”
Ella dijo : “¡Bien está, vamos, abuelo y sirviente!”
Y cuando vino se sentó junto a Quetzalcoatl.
Luego le dijeron pulque cuatro veces y la quinta,

que era su propia oblación.

Así los emborracharon Ihuimécatl y Toltécatl,
y ya luego están cantando a la hermana de Quetzalcoatl:

“Hermana mía, en dónde vives “

¡Oh Quetzalpétlatl, ya embriaguémonos!”

Y después de embriagarse, ya no dijeron :

“¡Si nosotros somos ascetas !” Y no bajaron ya nunca
al baño ritual del río, ni tampoco se punzaron con espinas,
ni nada hicieron cuando la aurora aparece.

Y cuando amaneció el día, se llenaron de tristeza,
se sintió desolado su corazón. Dijo entonces Quetzalcoatl:

“¡Ay desdichado de mí !” Y luego con tristeza estuvo.

Esta es la manera como hizo su canto allá dentro,
cuando de allí salió:

“Ya no sea contado este día en mi casa.

¡Aquí quede yo ! ¿ Y cómo aquí ?

También aquí y ojalá más bien yo cante.

Tengo cuerpo hecho de tierra,

sólo congoja y afán de esclavo :

nunca más habré de recobrar mi vida!”

Y aún otra palabra cantó de su cantar :

“ ¡ Ay, me sustentaba mi Madre,

la diosa que tiene serpiente en la falda

era su hijo yo; pero ahorra

no hago más que llorar !”

Y cuando hubo cantado Quetzalcoatl,

todos, también sus vasallos y servidores

se llenaron de tristeza y lloraron,

y entonces, juntos todos, entonaron este canto :

“¡Ah, nos había mantenido en prosperidad.

Ellos eran nuestros gobernantes,

el Quetzalcoatl!

¡Vuestras esmeraldas brillan,

el madero ensangrentado se ha roto :

helo aquí, lloremos!”

Cuando acabaron el canto sus vasallos,

luego les dijo Quetzalcoatl :

“¡Basta, abuelo, siervo mío :

voy a dejar la ciudad, voy a emprender mi camino!

Dad vuestro mandato, que fabriquen un cofre de piedra .”

Con toda premura hicieron ellos un cofre de piedra

y, cuando lo hubieron hecho, allí a Quetzalcoatl tendieron,

y sólo por cuatro días yació en el cofre de piedra.

Y cuando ya no se sintió con salud buena,
luego dijo a sus vasallos:
“¡Basta, abuelo, siervo mío, vámonos !
Cerrad todo, esconded lo que habíamos descubierto,
la alegría, la riqueza, ¡ todo nuestro bien y hacienda !”
Así los siervos lo hicieron,
todo escondieron allí donde era el baño
de Quetzalcoatl, lugar que tiene por hombre.
En la ribera del agua, en el musgo acuático.

Huida de Quetzalcoatl

Entonces fija la vista en Tula y al momento se pone a llorar.
Como sollozando, llora, dos torrentes de granizo escurren:
su llanto que en su faz se desliza; su llanto con que
gota a gota viene a perforar las piedras ...
Cuando llegó a la orilla del mar divino,
al borde del luminoso océano, se detuvo y lloró.
Tomo sus aderezos y se los fue revistiendo:
su atavío de plumas de quetzal, su máscara turquesas.
Y cuando estuvo aderezado, él, por sí mismo, se prendió fuego,
y se encendió en llamas. Por esta razón se llama
el Quemadero, donde fue a arder Quetzalcoatl.
Y es fama que cuando ardió, y se alzaron ya sus cenizas,
también se dejaron ver y vinieron a contemplarlo
todas las aves de bello plumaje que se eleven y ven el cielo:
la guacamaya de rojas plumas, el azuelo, el tordo fino,
el luciente pájaro blanco, los loros y los papagayos
de amarillo plumaje y, en suma, toda ave de rica pluma.
Cuando cesaron de arder sus cenizas,
ya a la altura sube el corazón de Quetzacoatl.
Lo miran y, según dice, fue a ser llevado al cielo,
y en él entró. Los viejos dicen que se mudó en lucero del alba,
el que aparece cuando la aurora. Vino entonces,
apareció entonces, cuando la muerte de Quetzalcoatl.
Esta es la causa de que lo llamen: “El que Domina en la Aurora.”
Y dicen más: que cuando su muerte, por cuatro días sólo
no fue visto, fue cuando al Reino de la Muerte fue a vivir,
y en esos cuatro días adquirió dardos, y ocho días más tarde
vino a aparecer como magna estrella. Y es fama que hasta entonces
se instaló para reinar.

Oraciones al Hacedor

¡Oh Hacedor! señor de los fines del mundo, misericordioso que das ser a las cosas, y en este mundo hiciste los hombres que comiesen y bebiesen, acreciéntales las comidas y frutos de la tierra; y las papas y todas las demás comidas que criastes, multiplícalas para que no padezcan hambre ni trabajo, para que todos se crien, no hiele no granice; guárdalos en paz y en salud.

Oraciones al Sol

¡Oh Hacedor! que diste ser al Sol y después dijiste haya noche y día, amanezca y esclarezca, salga en paz; guárdale para que alumbre a los hombres que criaste, ¡oh Hacedor!

¡Oh Sol! que estás en paz y en salud, alumbra a estas personas que apacientas, no estén enfermos, guárdalos sanos y salvo.

¡Oh Sol Padre mío, que dijiste: ¡haya Cuzco! y por tu voluntad fue fundado y se conserva en tanta grandeza, sean tus hijos los Incas vencedores de todas las gentes, pues para esto los creaste.

Oh, piadoso creador, tú que ordenas y dispones exista un señor, el Inca, haz que éste, sus servidores y vasallos permanezcan en paz, que alcance la victoria sobre sus enemigos y sean siempre vencedores. No abrevies los días del Inca, ni de sus hijos, dales paz, oh Creador.

Ah Wiracocha de todo lo existente el poder
que éste sea hombre
que ésta sea mujer
Sagrado... Señor
de toda luz naciente
el hacedor

¿Quién eres?

¿Dónde estás?

¿No podría verte?

¿En el mundo de arriba

o en el mundo de abajo

o en lado del mundo

está tu poderoso trono?

“Jay”, dime solamente

desde el océano celeste
o de los mares terrenos en que habitas
Pachacama
Creador del hombre
Señor, tus siervos
a ti
con sus ojos manchados
desean verte (...).¹

¹ Santa Cruz Pachacuti sostenía que el emperador Manco Cápac entonaba esta oración que mostraba sus creencias panteístas. Aunque se cree que esta oración contenga interpolaciones cristianas posteriores.

Aquí comenzaremos la antigua historia Quiché.

Aquí escribiremos, comenzaremos el antiguo relato del principio, del origen, de todo lo que hicieron en la ciudad Quiché los hombres de las tribus Quiché. Aquí recogeremos la declaración, la manifestación, la aclaración de lo que estaba escondido, de lo que fue iluminado por los Constructores, los Formadores, los Procreadores, los Engendradores; sus nombres : Maestro Mago del Alba, Maestro Mago del Día (Gran Cerdo del Alba), Gran Tapir del Alba, Dominadores, Poderosos del cielo, Espíritu de los Lagos, Espíritu del Mar, Los de la verde Jadeita, Los de la Verde Copa; así decíase. Rogábase con ellos, invocábase con ellos, a los llamados Abuela, Abuelo, Antiguo Secreto, Antigua Ocultadora, Guarda Secreto, Ocultadora, Abuela (que forma parte) de la pareja (Mágica de los Abuelos), Abuelo de la (misma) Pareja. Así está dicho en la historia Quiché todo lo que ellos dijeron, lo que ellos hicieron, en el alba de la vida, en el alba de la historia. Pintaremos (lo que pasó) antes de la Palabra Dios, antes del Cristianismo; lo reproduciremos porque no se tiene (ya más) la visión del Libro del Consejo, la visión del alba, de la llegada de ultramar, de nuestra (vida en la) sombra, la visión de la vida, como se dice.

2

Este libro es el primer libro, pintado antaño, pero su faz está oculta (hoy al que ve, al pensador. Grande era la exposición, la historia de cuando se acabaron de medir todos los ángulos del cielo, de la tierra, la cuadrangulación, su medida, la medida de las líneas, en el cielo, en la tierra, en los cuatro ángulos, de los cuatro rincones, tal como había sido dicho por los Constructores, los Formadores, las Madres, los Padres de la vida, de la existencia, los de la Respiración, los de las Palpitaciones, los que engendran, los que piensan, luz de las tribus, Luz de los hijos, Luz de la prole, Pensadores y Sabios, (acerca de) todo lo que está en el cielo, en la tierra, en los lagos, en el mar. He aquí el relato de cómo todo estaba en supuesto, todo tranquilo, todo inmóvil, todo apacible, todo silencioso, todo vacío, en el cielo, en la tierra. He aquí la primera historia, la primera descripción. No había un solo hombre, un solo animal, pájaro, pez, cangrejo, madera, piedra, caverna, barranca, hierba, selva. Sólo el cielo existía. La faz de la tierra no aparecía; sólo existía la mar limitada, todo el espacio del cielo. No había nada reunido, junto. Todo era invisible; todo estaba inmóvil en el cielo. No existía nada edificado. Solamente el agua limitada, solamente la mar tranquila, sola, limitada. No existía. Solamente la inmovilidad, el silencio, en las tinieblas, en la noche. Sólo los Constructores, los Formadores, los Dominadores, los Poderosos del Cielo, los Procreadores, los Engendradores, estaban sobre el agua, luz esparcida, (Sus símbolos) estaban evueltos en las plumas, las verdes; sus nombres (gráficos) eran, pues, Serpientes Emplumadas. Son grandes Sabios. Así es el cielo, [así] son también los Espíritus del Cielo: tales son, cuéntase, los nombres de los dioses.

Entonces vino la Palabra, vino aquí de los Dominadores, de los Poderosos del Cielo, en las tinieblas, en la noche; fue dicha por los Dominadores, los Poderosos del Cielo; hablaron; entonces celebraron consejos, entonces pensaron, se comprendieron, unieron sus palabras, sus sabidurías. Entonces se mostraron, meditaron, en el momento del alba; decidieron [construir] al hombre, mientras celebraban consejo sobre la producción, la existencia de los árboles, de los bejucos, la producción de la vida, de la existencia, en las tinieblas, en la noche por los Espíritus del Cielo llamados Maestros Gigantes, Maestro

Gigante Relámpago es el primero, Huella de Relámpago es el segundo, Esplendor del Relámpago es el tercero: estos tres son los Espíritus del Cielo. Entonces se reunieron con ellos los Dominadores, los Poderosos del Cielo. Entonces celebraron consejo sobre el alba de la vida, cómo se haría la germinación, como se haría el alba, quien sostendría, nutriría..”Que eso sea. Fecundaos. Que esta agua parta, se vacíe. Que la tierra nazca, se afirme” dijeron. “Que la germinación se haga, que el alba se haga en el cielo, en la tierra, porque [no tendremos] ni adoración ni manifestación por nuestros contruidos, nuestros formados ,hasta que nazca el hombre contruido, el hombre formado”: así hablaron ,por lo cual nació la tierra existente.

“Tierra” dijeron, y en seguida nació. Sólomente una niebla, sólomente una nube { fue } el nacimiento de la materia. Entonces salieron del agua las montañas; al instante salieron las grandes montañas. Sólomente por Ciencia Mágica, por el Poder Mágico, fue hecho lo que había sido decidido (concerniente a) a los montes, { a } las llanuras; en seguida nacieron simultáneamente en la superficie de la tierra los cipresales, los pinares.

Y los Poderosos del Cielo se regocijaron así: “Sed los bienvenidos, Oh Espíritu del Cielo, oh Maestro Gigante (Relámpago) ,oh Huella del Relámpago, oh Esplendor del Relámpago”. “Que se acabe nuestra construcción,nuestra formación”, fue respondido. Primero nacieron la tierra, los montes, las llanuras; se pusieron en camino las aguas; los arroyos caminaron entre los montes; así tuvo lugar la puesta en marcha de las aguas cuando aparecieron las grandes montañas. Así fue el nacimiento de la tierra cuando nació por (orden) de los Espíritus del Cielo, de los Espíritus de la Tierra, pues así se llaman los que primero fecundaron, estando en el cielo en suspenso, estando en la tierra en suspenso en el agua; así fue fecundada cuando ellos la fecundaron; entonces su conclusión, su composición, fueron meditadas por ellos.

3

En seguida fecundaron a los animales de las montañas, guardianes de todas las selvas, los seres de las montañas: venados, pájaros, pumas, jaguares, serpientes, víboras, (serpientes) *ganti*, guardianes de los bejucos. Entonces los Procreadores, los Engendradores, dijeron: “¿No habrá más que silencio, inmovilidad, al pie de los árboles de los bejucos? Buenos es, pues, que haya guardianes”; así dijeron, fecundando, hablando. Al instante nacieron los venados, los pájaros. Entonces dieron sus moradas a los venados, a los pájaros. “Tú, venado, sobre el camino de los arroyos, en las barrancas, dormirás; aquí vivirás, en las hierbas, en las malezas; en las selvas, fecundarás; sobre cuatro pies irás, vivirás”. Fue hecho como fue dicho. Entonces fueron también (dadas) las moradas de los pajarillos, de los grandes pájaros. “Pájaros, anidaréis sobre los árboles, sobre los bejucos moraréis; engendraréis, os multiplicaréis sobre las ramas de los árboles, sobre las ramas de los bejucos”. Así fue dicho a los venados, a los pájaros, para que hiciesen lo que debían hacer; todos tomaron sus dormitorios, sus moradas. Así los Procreadores, los Engendradores, dieron sus casas a los animales de la tierra. Estando pues todos terminados, venados, pájaros, les fue dicho a los venados, a los pájaros, por los Constructores, los Formadores, los Procreadores, los Engendradores: “Hablad, gritad; podéis gorjear, gritar. Que cada uno haga oír su lenguaje según su clan, según su manera”. Así fue dicho a los venados, pájaros; pumas, jaguares, serpientes. “En adelante decid nuestros vuestros padres. En adelante llamad a Maestro Gigante (Relámpago), Huella del Relámpago, Esplendor del relámpago, Espíritu del Cielo, Espíritu de la Tierra, Constructores, Formadores, Procreadores, Engendradores. Habladnos, invocadnos, adoradnos”, se les dijo. Pero no pudieron hablar como hombres: solamente cacarearon, solamente mugieron , solamente

graznaron; no se manifestó [ninguna] forma de lenguaje, hablando cada uno diferentemente. Cuando los Constructores, los Formadores, oyeron sus palabras impotentes, se dijeron unos a otros: “No han podido decir nuestros nombres, de nosotros los Procreadores, los Engendradores” “No está bien”, se respondieron, unos a otros los Procreadores, los Engendradores, y dijeron: “He aquí que seréis cambiados, porque no habéis podido hablar. Cambiaremos nuestra palabra. Vuestro sustento, vuestra alimentación, vuestros dormitorios, vuestras moradas, los tendréis; serán las barrancas, las selvas. Nuestra adoración es imperfecta si vosotros no nos invocáis. ¿Habrá, podrá haber adoración, obediencia, en los (seres) que haremos? Vosotros recibiréis vuestro fardo: vuestra carne será molida entre los dientes; que así sea, que tal sea vuestro fardo”. Así les fue entonces dicho ordenado, a los animalitos, a los grandes animales de la superficie de la tierra; pero éstos quisieron probar su suerte, quisieron tentar la prueba, quisieron probar la adoración, más no estendiendo de ningún modo el lenguaje unos de otros, no se comprendieron, no pudieron hacer nada.

Tal fue, pues, el fardo de su carne; así el fardo de ser comidos, de ser matados, fue [impuesto] aquí sobre todos los animales de la superficie de la tierra. En seguida fueron ensayados seres construidos, seres formados, por los Constructores, los Formadores, los Procreadores, los Engendradores. “Que se pruebe todavía. Ya se acerca la germinación. el alba. Hagamos a nuestros sostenes, a nuestros nutridores. ¿Cómo ser invocados, conmemorados, en la superficie de la tierra? (Ya) hemos ensayado con nuestra primera construcción, nuestra formación, sin que por ella pueda hacerse nuestra adoración, nuestra manifestación. Probemos, pues, a hacer obedientes, respetuosos sostenes, nutridores”, dijeron:. Entonces fue la construcción, la formación.

De tierra hicieron la carne. Vieron que aquello no estaba bien, sino que se caía, se amontonaba, se ablandaba, se mojaba, se cambiaba en tierra, se fundía; la cabeza no movía; el rostro (quedábase vuelto) a un solo lado; la vista estaba velada; no podían mirar detrás de ellos; al principio hablaron, pero sin sensatez. En seguida, aquello se licuó, no se sostuvo en pie. Entonces los Constructores, los Formadores, dijeron otra vez: “Mientras más se trabaja. menos puede él andar y engendrar”. “Que se celebre, pues, consejo, sobre eso”, dijeron. Al instante deshicieron, destruyeron una vez más, su construcción, su formación, y después dijeron: “¿Cómo haremos para que nos nazcan adoradores, invocadores?” Celebrando consejo de nuevo, dijeron entonces: “Digamos a Antiguo Secreto, Antigua Ocultadora, Maestro Mago del Alba, Maestro Mago del Día: “Probad de nuevo la suerte, su formación”. Así se dijeron unos a otros los Constructores, los Formadores, y hablaron a Antiguo Secreto, Antigua Ocultadora. En seguida, el discurso dicho a aquellos augures, a la Abuela del Día, a la Abuela del Alba por los Constructores, los Formadores; he aquí sus nombres: Antiguo Secreto, Antigua Ocultadora. Y los Maestros Gigantes hablaron, así como los Dominadores, los Poderosos del Cielo. Dijeron entonces a Los de la Suerte, los de (su) Formación, a los augures: “Es tiempo de concertarse de nuevo sobre los signos de nuestro hombre construido, de nuestro hombre formado, como nuestro sostén, nuestro nutridor, nuestro invocador, nuestro conmemorador. Comenzad, pues las palabras (Mágicas), Abuela, Abuelo, nuestra abuela, nuestro abuelo, Antiguo Secreto, Antigua Ocultadora. Haced pues que haya germinación, que haya alba, que seamos invocados, que seamos adorados, que seamos conmemorados, por el hombre construido, el hombre formado, el hombre maniquí, el hombre moldeado. Haced que así sea Declarad vuestros nombres: Maestro Mago del Alba, Maestro Mago del Día, Pareja Procreadora, Pareja Engendradora, Gran Cerdo del Alba, Gran Tapir del Alba. Los de las Esmeraldas, Los de las Gemas, Los del Punzón, Los de las Tablas, Los de la Verde Jadeita, Los de la Verde Copa, Los de la Resina, Los de los Trabajos Artísticos, Abuela del Día, Abuela del Alba. Sed llamados así por nuestros

construido, nuestros formados. Haced vuestros encantamientos por vuestros maíz, por vuestro *tzité*. ¿Se hará, acontecerá, que esculpamos en madera su boca, su rostro? Así fue dicho a los de la Suerte. Entonces [se efectuó] el lanzamiento (de los granos), la predicción del encantamiento por el maíz, el *tzité*. “Suerte, fórmate”, dijeron entonces una abuela, un abuelo. Ahora bien, este abuelo era El del *Tzité*, llamado Antiguo Secreto; esta abuela era La de la Suerte, la de (su) formación, llamada Antigua Ocultadora con Gigante Abertura. Cuando se decidió la suerte, se habló así: “Tiempo es de concertarse. Hablad; que oigamos y que hablemos, digamos, si es preciso que la madera sea labrada, sea esculpida por Los de la Construcción, Los de la Formación, si ella será el sostén, el nutridor, cuando se haga la germinación, el alba”. “Oh maíz, oh *tzité*, oh suerte, oh (su) formación, asíos, ajustaos”, fue dicho al maíz, al *tzité*, a la suerte, a (su) formación. “Venid a picar ahí, oh Espíritus del Cielo. No hagáis bajar la boca, la faz de los Dominadores, de los Poderosos del Cielo”, dijeron. Entonces dijeron la cosa recta: “Que así sean, así, vuestros maniqués, los [muñecos] contruidos de madera, hablando, charlando en la superficie de la tierra”. - “Que así sea”, se respondió a sus palabras. Al instante fueron hechos los maniqués, los [muñecos] contruidos de madera; los hombres se produjeron, los hombres hablaron; existió la humanidad en la superficie de la tierra. Vivieron, engendraron, hicieron hijas, hicieron hijos, aquellos maniqués, aquellos [muñecos] contruidos de madera. No tenían ni ingenio ni sabiduría, ningún recuerdo de sus Constructores, de sus Formadores; andaban, caminaban sin objeto. No se acordaban de los Espíritus del Cielo; por eso decayeron. Solamente un ensayo, solamente una tentativa de humanidad. Al principio hablaron, pero sus rostros de desecaron; sus pies, sus manos [eran] sin consistencia; ni sangre, ni humores, ni humedad, ni grasa; mejillas desecadas [eran] sus rostros; secos sus pies, sus manos; comprimida su carne. Por tanto [no había] ninguna sabiduría en sus cabezas, ante sus Constructores, sus Formadores, sus Procreadores, sus Animadores. Éstos fueron los primeros hombres que existieron en la superficie de la tierra.

En seguida [llegó] el fin, la pérdida, la destrucción, la muerte de aquellos maniqués, [muñecos] contruidos de madera. Entonces fue hinchada la inundación por los Espíritus del Cielo una gran inundación fue hecha: llegó por encima de las cabezas de aquellos maniqués.[muñecos] contruidos de madera. El *tzité* [fue la] carne del hombre: pero cuando por los Constructores los Formadores fue labrada la mujer el sasafrás [fue la] carne de la mujer. Esto entró en ellos por la voluntad de los Constructores de los Formadores. Pero no pensaban, no hablaban antes Los de la Construcción. Los de a Formación, sus Hacedores sus Vivificadores. Y su muerte fue esto: fueron sumergidos; vino la inundación, vino del cielo una abundante resina. El llamado Cavador de Rostros vino a arrancarles los ojos; Murciélago de la Muerte, vino a cortarles la cabeza; Brujo-Pavo vino a comer su carne; Brujo-Búho vino a triturar a romper sus huesos, sus nervios; fueron triturados, fueron pulverizados, en castigo de sus rostros porque no habían pensado ante sus Madres, ante sus Padres, los Espíritus del Cielo llamados Maestros Gigantes. A causa de esto se oscureció la faz de la tierra, comenzó la lluvia tenebrosa, lluvia de día, lluvia de noche. Los animales pequeños, los animales grande, llegaron la madera, la piedra, manifestaron sus rostros. Sus piedras de moler [metates], sus vajillas de barro, sus escudillas, sus ollas, sus perros, sus pavos, todos hablaron; todos, tantos cuantos había, manifestaron sus rostros. “Nos hicisteis daño, nos comisteis; os toca el turno; seréis sacrificado”, les dijeron sus perros, sus pavos. Y he aquí [lo que les dijeron] sus piedras de moler: “Teníamos cotidianamente queja de vosotros; cotidianamente, por la noche, al alba,

siempre: “Descorteza, descorteza, rasga, rasga” sobre nuestras faces, por vosotros. He aquí, para comenzar, nuestro cargo a vuestra faz. Ahora que habéis cesado de ser hombres, probaréis, probaréis nuestra fuerzas; amasaremos, morderemos, vuestra carne”, les dijeron sus piedras de moler. Y he aquí que, hablando a su vez, sus perros les dijeron: “¿Por qué no nos dabas nuestro alimento? Desde que éramos vistos, nos perseguíais, nos echabais fuera; vuestro instrumento para golpearnos estaba listo mientras comíais. Entonces vosotros hablabais bien, nosotros no hablábamos. Sin ello no os mataríamos ahora ¿Cómo no razonabais? ¿Cómo no pensabais en vosotros mismos? Somos nosotros quienes os borraremos [de la faz de la tierra]; ahora sufriréis los huesos de nuestras bocas os comeremos”: (así) les dijeron sus perros, mostrando sus rostros. Y he aquí que a su vez sus ollas sus vajillas de barro les hablaron: “Daño dolor, no hicisteis carbonizando nuestras bocas carbonizando nuestras faces, poniéndonos siempre ante el fuego. Nos quemabais sin que nosotros pensáramos mal: vosotros lo sufriréis a vuestro turno, os quemaremos”, dijeron todas las ollas, manifestando sus faces. De igual manera las piedras del hogar encendieron fuertemente el fuego puesto cerca de sus cabezas, les hicieron daño. Empujándose [los hombres] corrieron, llenos de desesperación. Quisieron subir a sus mansiones, pero cayéndose, sus mansiones les hicieron caer. Quisieron subir a los árboles; los árboles los sacudieron a los lejos. Quisieron entrar en los agujeros, pero los agujeros despreciaron a sus rostros. Tal fue la ruina de aquellos hombres contruidos, de aquellos hombres formados, hombres para ser destruidos, hombres para ser aniquilados; sus rostros, fueron todos destruidos, aniquilados. Se dice que su posteridad [son] esos monos que viven actualmente en las selvas, éstos fueron su posteridad porque sólo madera había sido puesta en su carne por los Constructores, los Formadores. Por eso se parece al hombre ese mono, posteridad de una generación de hombres contruidos, de hombres formados, pero [que sólo eran] maniqués, [muñecos] contruidos de madera.

5

No había, pues, más que una luz confusa en la superficie de la tierra, no había sol. Un [personaje] llamado Principal Guacamayo se enorgullecía. Al principio existieron el cielo, la tierra, pero ocultas [estaban] las faces del sol, de la luna. Él pues, decía: “En verdad, la posteridad de esos hombres ahogados es extraordinaria; su vida es como (una vida) de Sabios. Yo soy, pues, grande por encima del hombre contruido, del hombre formado. Yo el sol, yo la luz, yo la luna. Que así sea. Grande [es] mi luz. Por mí andan, caminan los hombres. Mis ojos, en metales preciosos, resplandecen de gemas, de verdes esmeraldas. Mis dientes brillan en su esmalte como la faz del cielo. Mi nariz resplandece a lo lejos como la luna. De preciosos metales (está hecho) mi sitio con respaldo. La faz de la tierra se ilumina cuando yo avanzó ante mi sitio con respaldo. Así pues, yo soy el sol, yo soy la luna, para la luz de la prole, la luz de los hijos. Así es, porque a los lejos penetra mi esplendor”. (Así) decía Principal Guacamayo, mas en verdad Principal Guacamayo no era el sol, sino que se enorgullecía, de sus jadeitas, de sus metales preciosos; pero en realidad su esplendor desaparecía allí adonde él se sentaba, su esplendor no penetraba en todo el cielo. No se veían aún, pues, las faces del sol, de la luna, de las estrellas, aún no había claridad. Así, pues, Principal Guacamayo se alababa como sol, [como] luna; la luz del sol, de la luna, todavía no (se había) mostrado, manifestado; pero él quería sobreponerse en grandeza. Entonces fue cuando ocurrió la inundación a causa de los maniqués [muñecos] contruidos de madera. Contaremos también cómo murió, fue vencido, principal Guacamayo (y después), en qué tiempo fue hecho el hombre por Los de la Construcción, Los de la Formación.

He aquí el origen de la derrota de Principal Guacamayo por dos engendrados, el primero llamado Maestro Mago, el segundo llamado Brujito; [los dos] eran dioses. A causa del mal que veían en el que se enorgullecía y que él quería hacer a la faz de los Espíritus del Cielo, aquellos engendrados dijeron: “No está bien que eso; ese hombre no debe vivir aquí, en la superficie de la Tierra. Trataremos, pues, de tirar con cerbatana contra su comida; tiraremos con cerbatana contra ella, introduciremos en ella una enfermedad que podrá fin a sus riquezas, a sus jadeitas, a sus metales preciosos, a sus esmeraldas, a sus pedrerías, de las cuales se glorifica como lo harían todos los hombres. Los metales preciosos, no son un motivo de gloria. Que así se haga, pues (Así) dijeron los dos engendrados, cada uno [con] su cerbatana sobre el hombro.

Pero Principal Guacamayo tenía dos hijos: Sabio Pez-Tierra [era] el primer hijo. Gigante de la Tierra, el segundo hijo, La que se Torna Invisible, [era] el nombre de su madre, esposa de Principal Guacamayo. A este Sabio Pez-Tierra [servíanle] de juguetes las grandes montañas *Chicak*, *Hunahpu*, *Pecul*, *Yaxcanul*, *Macamob*, *Huliznab*, se cuenta, nombres de las montañas que existieron cuando el alba; nacieron en una noche por (la acción de) Sabio Pez-Tierra. De igual modo por Gigante de la Tierra eran removidas las montañas; por él eran agitadas las montañas pequeñas, las montañas grandes. Los hijos de Principal Guacamayo hacían también de ello una causa de orgullo: “¡Vosotros! heme aquí, yo el sol”, decía Principal Guacamayo. “Yo hice la Tierra”, decía Sabio Pez-Tierra. “Yo sacado al cielo, trastorno a toda la tierra”, decía Gigante de la Tierra. Así, después de su padre, los hijos de Principal Guacamayo se atribuían la grandeza. He aquí, pues, el mal que vieron los engendrados. Nuestras primeras madres, nuestros primeros padres no habían sido hechos todavía. Así fue decidida la muerte (de los tres), su pérdida, por los engendrados.

7

He aquí ahora los disparos de cerbatana contra Principal Guacamayo por los dos engendrados; contaremos ahora la derrota de aquellos que se enorgullecían. Este mismo Principal Guacamayo tenía un gran árbol, el *Byrsonia*, era el alimento de Principal Guacamayo; cada día iba al *Byrsonia*, subía al árbol; veía algunas vainas comidas por Maestro Mago, Brujito. Por su parte, espiando a Principal venían a esconderse en el follaje del árbol cuando principal Guacamayo venía a comer [las frutas de] el *Brysonia*. Después fue tiroteado con cerbatana por Supremo Maestro Mago, quien le plantó la bala de la cerbatana en la mandíbula; gritó a voz en cuello al caer del árbol al suelo. Supremo Maestro Mago se apresuró, corrió aprisa para apoderarse de él; pero entonces el brazo de Supremo Maestro Mago fue asido violentamente por Principal Guacamayo, quien al instante lo sacudió, lo arrancó bruscamente del omoplato. Entonces Supremo Maestro Mago dejó ir a Principal Guacamayo. Así es, así como hicieron, sin haber sido vencidos los primeros por Principal Guacamayo. Llevando así el brazo de Supremo Maestro Mago, Principal Guacamayo caminó hacia su casa, adonde llegó sosteniéndose la mandíbula. “¿Qué te ha sucedido, pues?”. dijo entonces La que se Torna Invisible, esposa de Principal Guacamayo. “¿Qué? Dos engañadores me han tiroteado con su cerbatana, me han dislocado la mandíbula. A causa de eso, se han aflojado mi mandíbula, mis dientes, que me hacen sufrir mucho. Por de pronto traigo (esto) sobre el fuego para que permanezca sobre el fuego hasta que, en verdad, vengan a recogerlo, a tomarlo, esos engañadores”, respondió Principal Guacamayo, suspendiendo el brazo de Supremo Maestro Mago.

Habiendo celebrado consejo, Supremo Maestro Mago, Brujito, hablaron con un abuelo, y verdaderamente blanca era la cabellera de este abuelo, y con una abuela, y verdaderamente era una abuela encorvada, quebrantada por la vejez. Gran Cerdo del Alba, nombre del Abuelo; Gran Tapir del Alba, nombre de la abuela. Los engendrados dijeron, pues, a la abuela, el abuelo: “Acompañadnos para ir a coger nuestro brazo en casa de Principal Guacamayo, pero nosotros iremos detrás de vosotros. «Son nuestros nietos a quienes acompañamos; su madre, su padre, han muerto; por tanto nos siguen por todas partes adonde nos conviene permitírselo, pues sacar los animales de las mandíbulas es nuestro oficio», diréis vosotros. Así Principal Guacamayo nos mirará como a niños, y estaremos allí para daros consejos”, dijeron los dos engendrados. “Muy bien”, fue respondido. En seguida se encaminaron hacia la punta en donde Principal Guacamayo estaba sentado en su sitio con respaldo. La abuela, el abuelo, pasaron entonces, [con] dos engendrados jugando detrás. Cuando pasaron al pie de la casa del jefe, Principal Guacamayo gritaba a voz en cuello a causa de sus dientes. Cuando Principal Guacamayo vio al abuelo, a la abuela y a los que les acompañaban, “¿De dónde venís, abuelos nuestros?”, dijo al instante el jefe “Buscamos con qué sostenernos, oh Tú, jefe”, respondieron ellos. “¿Cuál es vuestro alimento? ¿Son vuestros hijos, esos que os acompañan?” “No, oh Tú, jefe, Éstos son nuestros nietos, pero ¿comprendes? tenemos piedad de sus rostros, les damos y partimos la mitad (de nuestro alimento)”, respondieron la abuela, el abuelo. El jefe, pues, estaba extendido por el sufrimiento de sus dientes, y con esfuerzos era como hablaba. “Yo os suplico, tened piedad de mi rostro. ¿Qué hacéis? ¿Qué curáis?”, dijo el jefe, “Solamente sacamos de los dientes los animales, curamos solamente los ojos, componemos solamente los huesos, Tú, jefe”, respondieron. “Muy bien. Curamos en seguida, os suplico, mis dientes, que verdaderamente me hacen sufrir. Cada día no tengo reposo, no tengo sueño, a causa de ellos y de mi ojos. Dos engañadores me han disparado con cerbatana, para comenzar. A causa de esto no como ya. Tened, pues, piedad de mi rostro, pues todo se mueve, mi mandíbula, mis dientes” “Muy bien, Tú, jefe. Un animal te hace sufrir. No hay más que cambiar, que sacar los dientes, Tú.” “¿Será bueno quitarme mis dientes? Por ellos soy jefe, mi ornamento: mis dientes y mis ojos”. “Pondremos al instante otros en cambio; huesos puros y netos entrarán”. Ahora, pues, esos huesos puros y netos no eran más que maíz blanco. “Muy bien. Retiradlos pues y venid en mi ayuda”, respondió él. Entonces se arrancaron los dientes de Principal Guacamayo; no se lo puso en cambio más que maíz blanco; al instante ese maíz brilló mucho en su boca. Al instante descendió su faz; no pareció ya jefe. Se acabó de quitarle sus dientes en pedrería que, brillantes, ornaban su boca. Mientras que se cuidaban los ojos de Principal Guacamayo se desollaron sus ojos, se acabó de quitarle sus metales preciosos. Pero él no podía ya sentirlo; todavía veía cuando lo que le enorgullecía hubo acabado de serle quitado por Maestro Mago, Brujito. Así murió Principal Guacamayo cuando Maestro Mago vino a recuperar su brazo. La que se Torna Invisible, esposa de Principal Guacamayo, murió también. Tal fue el fin de las riquezas de Principal Guacamayo. Fue el médico quien tomó las esmeraldas, las pedrerías, de las cuales, aquí en la tierra, se gloriaba. La abuela Sabia, el abuelo Sabio, hicieron esto. El brazo fue pegado; pegado estuvo bien. Ellos no quisieron obrar así más que para matar a Principal Guacamayo; consideraban como malo que se enorgulleciese. En seguida los dos engendrados caminaron, habiendo ejecutado la Palabra de los Espíritus del Cielo.

¹ *Popol-Vuh*. Traducción de Miguel Angel Asturias, Buenos Aires, Editorial Losada, S. A., 1977, pp 11-29.

Capítulo I

Existencia Histórica de un saber Filosófico entre los Nahuas

La cosmovisión mítico-religiosa de los nahuas de principio del siglo XVI nos es hoy conocida gracias a investigadores como Seler, Caso, Soustelle, Garibay y Fernández, que han logrado reconstruirla sobre la base de las fuentes directas y desde diversos puntos de vista. Particularmente Alfonso Caso ha mostrado cuál era la estructuración interna de esa visión del mundo, en la que los diversos mitos cósmicos y las creencias sobre un más allá giraban alrededor del gran mito solar, que hacía específicamente de la nación azteca “el pueblo del Sol”.

Más, no obstante el afán de unidad y los penetrantes atisbos presentes en la compleja cosmovisión náhuatl, hay que reconocer que si el pensamiento de sus sabios no hubieran llegado más lejos, entonces la filosofía en sentido estricto no había aparecido entre ellos. Porque, aun cuando los mitos y creencias son la primera respuesta implícita al misterio latente del universo, en realidad filosofar es algo más que ver el mundo a través de los mitos.

Dar una definición de filosofía que sea aceptada por las varias escuelas, es cosa difícil. Sin embargo, creemos que todos admitirán que para filosofar en sentido estricto se requiere la percepción explícita del problema en el ser de las cosas. Es menester admirarse y dudar de las soluciones ya hechas - fruto de la tradición o la costumbre - para poder preguntarse racionalmente sobre el origen, ser y destino del universo y del hombre. Son filósofos quienes experimentan la necesidad de explicarse el acontecer de las cosas, o se preguntan formalmente cuál es su sentido y valor, o yendo aún más lejos, inquietan sobre la *verdad* de la vida, el existir después de la muerte, o la posibilidad misma de conocer todo ese *trasmundo* - más allá de lo físico - donde los mitos y las creencias habían situado sus respuestas. Inquietarse y afanarse por esto es filosofar en sentido estricto.

Ahora bien, ¿tenemos pruebas ciertas de que tal inquietud y afán hayan aparecido entre los nahuas? Hubo entre ellos quienes empezaran a dudar de los mitos, tratando de racionalizarlos, hasta llegar a plantearse en forma abstracta y universal cuestiones como las arriba mencionadas?

Con base en la evidencia de los documentos nahuas examinados al tratar de las fuentes, nuestra respuesta es decididamente afirmativa. Los textos originales libres de toda interpretación que pudiera falsear o desviar fantásticamente su sentido, irán apareciendo a lo largo de este estudio, hablando por sí mismo. Confesamos, desde luego, que la versión castellana que de dichos textos daremos, no obstante ser escrupulosamente fiel, difícilmente alcanzará a mostrar la maravillosa concisión y lo matizado de la lengua náhuatl. Por esto, en un apéndice se ofrecerán también los textos en su lengua original, así como un “vocabulario filosófico náhuatl”, en el que se analizarán varias palabras compuestas, de las que únicamente se hallan sus elementos en los diccionarios clásicos, pero no filosóficos, de Molina y Remi Simeon. Y es que el náhuatl, así como el griego y el alemán, son lenguas que no oponen resistencia a la formación de largos compuestos a base de la yuxtaposición de varios radicales, de prefijo, sufijos e infijos, para expresar así una compleja relación conceptual con una sola palabra, que llega a ser con frecuencia verdadero prodigio de “ingeniería lingüística”² Es pues en este sentido el idioma náhuatl un

adecuado instrumento para la expresión del pensamiento filosófico que, como veremos, se refleja a veces aun en la misma estructura interna de los términos.

Descubrimiento de los Problemas

Las primeras dudas e inquietudes que agitaron al pensamiento náhuatl, y que a continuación presentamos traducidas, tomando en cuenta lo anteriormente dicho, se conservan bajo la forma de lo que hoy llamaríamos “pequeños poemas”. Al lado de cantares religiosos, poemas épicos, eróticos y de circunstancia, nos encontramos en la rica *Colección de Cantares Mexicanos*, de la Biblioteca Nacional de México, esos pequeños trozos en los que aparecen en toda su fuerza -hasta diríamos que lírica y dramáticamente a la vez- las más apremiantes preguntas de la filosofía de todos los tiempos. Ya hemos tratado, al presentar nuestras fuentes, de la autenticidad y antigüedad prehispánica de estos *Cantares*. Sólo precisaremos ahora -siguiendo en esto a Garibay- que dichos textos proceden del período comprendido entre 1430 y 1519. Lo cual no quiere decir que se excluyan influencias mucho más antiguas, así como ideas y tradiciones toltecas, etc. Se señalan únicamente esas fechas como puntos ciertos de referencia cronológica.³ No afirmamos tampoco que todos los textos aducidos, sean obra de un mismo autor. Lo que sí sostenemos es que contienen auténticos problemas descubiertos por el pensamiento náhuatl antes de la conquista. Así, el primero que vamos a presente puede describirse como una serie de preguntas sobre el valor de lo que existe, en relación con el afán humano de encontrar satisfacción en las cosa que están sobre la tierra :

“¿Qué era lo que acaso tu mente hallaba?
¿Dónde andaba tu corazón ?
Por esto das tu corazón a cada cosa,
sin rumbo lo llevas: vas destruyendo tu corazón.
Sobre la tierra, acaso puedes ir en pos de algo ?”⁴

Un breve comentario de tres conceptos fundamentales expresados en este pequeño poema, nos revelará, desde luego, la hondura de pensamiento de la que estamos llamando *problemática* náhuatl.

El primero aparece en las dos líneas iniciales. Se pregunta en ellas qué es lo que la mente y el corazón pueden encontrar de verdaderamente valioso. Dice el texto, ¿qué era lo que tu mente y corazón hallaban? *Tu corazón : moyollo*. Como lo veremos más detenidamente, el complejo idiomático náhuatl *mix, moyollo* (tu cara, tu corazón), significa, “tu persona, tu propio ser”. Apareciendo aquí tan sólo la segunda parte de dicho modismo, obviamente se está aludiendo a la persona en su sentido dinámico, en cuanto busca y desea. Como comprobación de esto puede añadirse que *yóllotl* (corazón), es un derivado de la misma raíz que *ollin* (movimiento), lo que deja entrever la más primitiva concepción náhuatl de la vida: *yoliliztli*; y del corazón: *yóllotl*; como movimiento, tendencia.

Otra idea de suma importancia surge también en la tercera y cuarta línea del poema: el hombre, es un ser sin reposo, da su corazón a cada cosa (*timóyol cecenmana*) y andando sin rumbo (*ahuicpa*), perdiendo su corazón, se pierde a sí mismo.

Apremiante aparece así la pregunta de la línea final: sobre la tierra, ¿acaso puedes ir en pos de algo? (*In tlaltícpac can mach ti itlatiuh ?*), que traducida literalmente, plantea el problema de la posibilidad de

dar con algo capaz de satisfacer al corazón (al ser todo) del hombre, aquí, “sobre la tierra(*in tlaltícpac*). Término que como veremos se contrapone con frecuencia al complejo idiomático *topan, mictlan*, (que está) sobre nosotros, en la religión de los muertos”, es decir, el más allá. *Tlaltícpac* (lo sobre la tierra) es por consiguiente lo que está aquí, lo que cambia, lo que todos vemos, lo manifiesto. Siendo prematuro querer penetrar más en el significado de este par de conceptos de conceptos opuestos, sólo hacemos notar ahora cuál es el verdadero sentido del problema descubierto por la mente náhuatl acerca del valor de las cosas en el mundo cambiante de *tlaltícpac*.

Un poco más abajo, en otros textos de la misma colección ahondando aún más en la pregunta sobre la urgencia de encontrar algo verdaderamente valioso en *tlaltícpac* (sobre la tierra), se plantea abiertamente el problema de la finalidad de la acción humana:

“¿A dónde iremos?
Sólo a nacer venimos.
Que allá es nuestra casa:
Donde es el lugar de los descarnados⁵
Sufro: nunca llegó a mí alegría, dicha.
¿Aquí he venido sólo a obrar en vano?
No es ésta la religión donde se hace las cosas.
Ciertamente nada verdea aquí:
abre sus flores la desdicha.”⁶

Como lo muestran las líneas citadas, y otras semejantes que pudieran también aducirse, los pensadores nahuas se vieron impelidos a la búsqueda racional ante la realidad estrujante del sufrimiento y la urgencia de encontrar una explicación a su vida y a sus obras amenazadas de exterminio por el anunciado fin del quinto Sol, que había de poner término a todo lo existente.⁷ Y a la persuasión de que todas las cosas tendrán que perecer fatalmente se sumaba una duda profunda sobre lo que pudiera haber más allá, que hace plantearse cuestiones como éstas:

“¿Se llevan las flores a la religión de la muerte?
¿Estamos allá muertos o vivimos aún ?⁸
¿Dónde está el lugar de la luz pues se oculta el que da la vida?”⁹

Preguntas que implican ya abiertamente una desconfianza respecto de los mitos sobre el más allá. Quienes se las plantean no están satisfechos con las respuestas dadas por el saber religioso. Por eso dudan y admiten que hay un problema. Quieren ver con mayor claridad cuál es el destino de nuestra vida y consiguiente, qué importancia tiene el afanarse en el mundo. Porque, si sobre la tierra nada florece y *verdea*, a excepción de la desdicha y si el más allá es un misterio, cabe entonces una pregunta sobre la realidad de nuestra vida, en la que todo se asoma por un momento a la existencia, para luego desgarrarse, hacerse pedazos y marcharse para siempre:

“¿Acaso de verdad se vive en la tierra?
No para siempre en la tierra : sólo un poco aquí.
Aunque sea jade se quiebra,

aunque se oro se rompe,
aunque sea plumaje de quetzal se desgarrar,
no para siempre en la tierra: sólo un poco aquí”.¹⁰

La vida en *tlaltícpac*, sobre la tierra, es transitoria. Al final todo habrá de desaparecer. Hasta las piedras y los metales preciosos serán destruidos. ¿No queda entonces algo que sea realmente firme o verdadero en este mundo? Tal es la nueva pregunta que se hace el pensador náhuatl, dirigiéndola en forma de diálogo a quien tradicionalmente se cree que da la vida, a *Iplamenohua* :

“¿Acaso hablamos algo verdadero aquí, dador de la vida?
Sólo soñamos, sólo nos levantamos del sueño.
Sólo es como un sueño...
Nadie habla aquí de verdad...”¹¹

Arraigada persuasión que hace afirmar que la vida es un sueño, no ya sólo en los cantares recogidos por Sahagún, sino también en las exhortaciones morales de los *Huehuetlatolli* o charlas de los viejos. Negándose todo cimiento y permanencia a lo que existe en *tlaltícpac* (sobre la tierra), surge una de las interrogaciones más hondas y angustiosas: ¿hay algunas esperanzas de que el hombre pueda escaparse, por tener un ser más *verdadero*, de la ficción de los sueños, del mundo de lo que se va para siempre ?

“¿Acaso son verdad los hombres?
Por tanto ya no es verdad nuestro canto.
¿Qué está por ventura en pie?
¿Qué es lo que viene a salir bien?”¹²

Para la mejor comprensión de este texto diremos sólo que *verdad*, en náhuatl, *neltiliztli*, es término derivado del mismo radical que *tla-nél-huatl*: raíz, del que a su vez directamente se deriva : *nelhuáyol* : cimiento, *fundamento*. No es por tanto mera hipótesis el afirmar que la sílaba temática NEL -connota originalmente la idea de “fijación sólida, o enraizamiento profundo”. En relación con esto, puede pues decirse que etimológicamente verdad, entre los nahuas, era en su forma abstracta (*neltiliztli*) la cualidad de estar firme, buen cimentado o enraizado. Así se comprenderá mejor la pregunta del texto citado: *¿Acaso son verdad los hombres?*, que debe entenderse como: ¿acaso poseen los hombres la cualidad de ser algo firme, bien enraizado? Y esto mismo después, en la que expresamente se pregunta, ¿qué está por ventura en pie?, lo cual puesto en relación con las afirmaciones hechas sobre la transitoriedad de las cosas adquiere su más completo sentido.

Podemos, pues concluir - libres de toda fantasía - que la preocupación náhuatl al inquirir si algo “era verdad” o “estaba en pie”, se dirigía a querer saber si había algo fijo, bien cimentado, que escapara al *sólo un poco aquí*, a la vanidad de las cosas que están sobre la tierra (*tlaltícpac*), que parecen un sueño. Toca al lector juzgar si es que esta cuestión náhuatl del *estar algo en pie*, tiene o no relación con el problema filosófico del pensamiento occidental de la *subsistencia* por un principio trascendente” (escolásticos), o como apoyados en una realidad inmanente de la que son manifestaciones (Hegel, panteísmo), o sin apoyo alguno, “existiendo allí”, como quiere el existencialismo. Pero lo que aquí nos interesa es haber constatado que preocupó a los nahuas, ante la honda experiencia de la fugacidad universal de las cosas,

la idea de encontrar una *fundamentación* del mundo y del hombre, como lo expresan sus citadas preguntas: “¿qué está por ventura en pie?, ¿acaso son verdad los hombres?”. Y para poder apreciar el desarrollo mental que significa el preguntarse explícitamente acerca de la *verdad* de los seres humanos, es necesario que recordemos tan sólo el hecho de que entre los griegos este mismo problema -planteado así, racionalmente y universalmente- sólo surgió hasta la época de Sócrates y de los sofistas, es decir, después de casi dos siglos de pensar filosófico.¹³ Podemos pues, sostener que aun desconociendo todavía las respuestas dadas por los pensadores nahuas, basta con la sola enunciación de sus problemas (¿Sobre la tierra, se puede ir en pos de algo?) ¿Acaso son verdad los hombres? ¿Qué está por ventura en pie?), para afirmar que había entre ellos no sólo mitos y aproximaciones, sino ante bien un pensamiento vigoroso capaz de reflexionar sobre las cosas, preguntándose sobre su valor, su firmeza o evanescencia (¿son acaso un sueño?), hasta llegar por fin a ver racionalmente al hombre - a sí mismo - como problema.

Esto es lo que nos dicen los pocos textos presentados, escogido de entre otros muchos que tratan de problemas semejantes. Queda, pues, establecido el hecho de una serie de inquietudes y preguntas de tipo filosófico - una *problemática*, como diríamos ahora- entre los nahuas anteriores a la venida de los conquistadores. Sin embargo, creemos que el solo haber probado la existencia de preguntas e inquietudes relacionadas con el ser de las cosas y del hombre, no basta para poder afirmar sin distingos la existencia de individuos dedicados al quehacer intelectual de plantearse esas preguntas y sobre todo de tratar de contestarlas. Es decir, la aparición de esas cuestiones pudo ser algo esporádico, sin que sea necesario dar por supuesta la existencia de *filósofos*. Cabe, pues, preguntarse explícitamente, ¿tenemos pruebas históricas de que haya habido entre los nahuas quienes se ocuparan de investigar el ser de las cosas y del hombre, con miras a encontrar soluciones a preguntas como las descubiertas en los textos?

Por verdadera fortuna tenemos la respuestas a esta cuestión entre los datos proporcionados a Sahagún por sus informantes indígenas al mediar el siglo XVI. Pasamos, pues, a examinar el material en náhuatl recogido por Sahagún

Los Sabios o Filósofos

Ya hemos dicho que la información en náhuatl obtenida por Sahagún en Tepepulco, Tlatelolco y México, constituyó la base principal sobre la que redactó su *Historia general de las cosas de Nueva España*. Y aun cuando esta obra no es un modo alguno una mera versión castellana de los textos nahuas, pueden descubrirse en ella no obstante, secciones enteras que traducen casi al pie de la letra o resumen lo que en varios textos de los informantes indígenas se dice.

Será, pues, una especie de guía y comprobación el buscar primero en la *Historia* algo de lo que puede referirse a la existencia de sabios o filósofos entre los antiguos mexicanos, ante de pasar a exponer lo que se contiene en los textos nahuas originales. Así, ya desde la Introducción al libro primero, nos dice Sahagún que :

“Del saber o ciencia de esta gente, hay fama que fué mucho como parece en el libro décimo, donde en el capítulo XXIX se habla de los primeros pobladores de esta tierra y se afirma que tuvieron perfectos filósofos y astrólogos...”¹⁴

Pasando ahora al Prólogo del libro VI, dedicado por entero a la exposición de “la Retórica y Filosofía Moral y Teología de la gente mexicana”, y que es todo un riquísimo repertorio de sus opiniones y

doctrinas, nos encontramos con que el mismo Sahagún certifica allí una vez más la autenticidad de toda esa mina de datos ya que,

“En este libro se verá muy buena luz, que lo que algunos émulo han afirmado, que todo lo escrito en estos libros antes de éste y después de éste, son ficciones y mentira, hablan como apasionados y mentirosos, porque lo que en este volumen está escrito, no cabe en entendimiento de hombre el fingirlo ni hombre viviente pudiera contradecir el lenguaje que en él está; de modo que, si todos los indios entendidos fueran preguntados afirmarían que este lenguaje es propio de sus antepasados y obras que ellos hacían”¹⁵

Finalmente, para no recargar este capítulo con demasiadas citas, tan sólo aduciremos otro texto tomado del libro X de la *Historia*, en el que precisamente se resume un documento náhuatl de los informantes que trata especialmente sobre el asunto.

“El sabio -escribe Sahagún hablando de las varias profesiones existentes entre los indios - es como lumbré o hacha grande, espejo luciente y pulido de ambas partes, buen dechado de los otros, entendido y leído; también es como camino y guía para los demás. El buen sabio, como buen médico, remedia bien las cosas, y da buenos consejos y doctrina, con que guía y alumbra a los demás, por ser él de confianza y de crédito, y por ser cabal y fiel en todo; y para que se hagan bien las cosas, da orden y concierto con lo cual satisface y contenta a todos respondiendo al deseo y esperanza de los que se llegan a él, a todos favorece y ayuda con su saber”.¹⁶

Pero, tiempo es ya de acudir a los textos originales en náhuatl. Y conviene repetirlo una vez más: no es aquí Sahagún el que habla, son los viejos informantes indígenas de Tepepulco y Tlatelolco que refieren lo que de jóvenes vieron y aprendieron en el *Calmécac* o escuela superior, antes de la venida de los conquistadores. Consta por tanto que hablaban de cosas que les eran bien conocidas. Y sabemos también que decían la verdad porque Sahagún se informó cuidadosamente sobre sus antecedentes morales y sobre todo porque cernió “a través de triple cedazo” en Tepepulco, Tlatelolco y México, la información recibida, para ver si había o no concordancia en las varias versiones.

Habiéndose rechazado lo incierto o dudoso, tenemos por consiguiente genuina certeza histórica de la validez y veracidad de los dichos textos. Y constándonos también que Sahagún se fijó especialmente en el que vamos a presentar, ya que lo resumió expresamente en su *Historia*, damos ahora su traducción castellana, hecha con la mayor fidelidad y exactitud posible. Tomando en cuenta su especial importancia, no sólo ofreceremos en el apéndice su original náhuatl, sino que además se inserta en página adyacente su reproducción facsimilar. En ella podrá verse claramente una anotación al margen que dice SABIOS O PHILOSOPHOS. La letra es como puede comprobarse sin género de duda del mismo fray Bernardino. Sabemos por tanto que juzgó él que la descripción que en esas líneas del texto náhuatl se hace era precisamente de las funciones y actividades de quienes merecían el título de filósofos. Toca ahora al lector, leyendo y analizando cuidadosamente el texto, juzgar si fue o no un acierto de Sahagún el hacer la anotación marginal de SABIOS O PHILOSOPHOS :

- 1.- “El sabio : una luz, una tea, una gruesa tea que no ahuma.
- 2.- Un espejo horadado, un espejo agujereado por ambos lados.
- 3.- Suya es la tinta negra y roja, de él son los códices, de él son los códices.
- 4.- El mismo es escritura y sabiduría.
- 5.- Es camino, guía veraz para otros.
- 6.- Conduce a las personas y a las cosas, es guía en los negocios humanos.

- 7.- El sabio verdadero es cuidadoso (como un médico) y guarda la tradición.
- 8.- Suya es la sabiduría transmitida, él es quien la enseña, sigue la verdad.
- 9.- Maestro de la verdad, no deja de amonestar.
- 10.- Hace sabios los rostros ajenos, hace a los otros tomar una cara (una personalidad), los hace desarrollarla.
- 11.- Les abre los oídos, los ilumina.
- 12.- Es maestro de guías, les da su camino,
- 13.- de él uno depende.
- 14.- Pone un espejo delante de los otros, los hace cuerdos, cuidadosos ;hace que en ellos aparezca una cara (una personalidad).
- 15.- Se fija en las cosas, regula su camino, dispone y ordena.
- 16.- aplica su luz sobre el mundo.
- 17.- Conoce lo (que está) sobre nosotros(y), la religión de los muertos.
- 18.- (Es hombre serio).
- 19.- Gracias a él la gente humaniza su querer y recibe una estricta enseñanza.
- 21.- Conforta el corazón, conforta a la gente, ayuda, remedia, a todos cura.”¹⁷

Comentario del texto :

Línea 1.- *El sabio : una luz, una tea, una gruesa tea que no ahuma.*

El sabio: tal es la forma usual de traducir la palabra náhuatl *tlamatini* (véase *Vocabulario*, de fray Alonso de Molina, folio 126 r.) Por juzgarla de especial interés en nuestro estudio, damos aquí su análisis etimológico. Dicha voz se deriva del verbo *mati* (él sabe) el sufijo *-ni*, que le da el carácter substantivado o participial de “el que sabe” (lat. *sapiens*). Finalmente el prefijo *tla* es un correlato que antepuesto al sustantivo o verbo significa *cosas* o *algo* . De todo lo cual se concluye que la palabra *tla-mati-ni* etimológicamente significa “ el que sabe cosas” o “el que sabe algo”.

En esta línea con bella metáfora se introduce la figura del *tlamatini* comparándolo con la luz de una gruesa tea, que iluminando, no ahuma.

Línea 2.- *Un espejo horadado, un espejo agujereado por ambos lados.*

Un espejo agujereado por ambos lados : *tezcatl necuc xapo*.

Se alude aquí claramente al *tlachialoni* : una especie de cetro con un espejo horadado en la punta, que formaba parte del atavío de algunos dioses y les servía para mirar a través de él la tierra y las cosas humanas. Literalmente *tlachialoni*, como nota Sahagún en su *Historia* : “quiere decir miradero o mirador... porque con él se miraba por el agujero de en medio”.¹⁸ Al aplicarse al Sabio, diciendo que es un espejo horadado se afirma que el *tlamatini* es en sí mismo una especie de órgano de contemplación : “una visión concentrada del mundo y de las cosas humanas”.

Línea 3.- *Suya es la tinta negra y roja, de él son los códices, de él son los códices.*

Aparece aquí el sabio como poseedor de los códices : *Amoxtli*, los viejos libros nahuas hechos de tiras de “papel” de *amate* (*figus petiolaris*), dobladas como biombos, y de los que sólo unos pocos se salvaron de la destrucción que acompañó a la Conquista. Que en dichos códices se conservaban importantes ideas

filosóficas nos lo prueba, entre otros, el *Códice Vaticano A 3738* en cuyas primeras “páginas” encontramos maravillosamente estilizadas sus concepciones acerca del principio supremo, los rumbos del universo, etc.

Línea 4.- *El mismo es escritura y sabiduría.*

Tilli Tlapalli, a la letra significa que el sabio es tinta negra y roja. Pero como la yuxtaposición de dichos colores a través de toda la mitología náhuatl significa la representación y el saber de las cosas de difícil comprensión y del más allá, hemos creído conveniente dar aquí éste su obvio sentido metafórico : escritura y sabiduría.

Línea 8.- *Suya es la sabiduría transmitida, él es quien la enseña, sigue la verdad.*

Suya es la sabiduría transmitida, dicho en náhuatl con una sola palabra : *machize*, derivada de *machiztli* y del sufijo *-e* indicador de posesión (de el es ...), que hace perder la terminación al sustantivo *machiz-(tli)* . Conviene notar el sentido preciso de esta palabra, que aparece aquí como derivada de la forma pasiva de *mati* (saber) que *es macho* (ser sabio). Tenemos por consiguiente lo que podríamos llamar “un sustantivo pasivo” : *sabiduría-sabida* o transmitida por tradición).

Su correlato es (*tla*) *matiliztli* : sabiduría adquirida por sí mismo. Es éste un ejemplo de lo matizado del pensamiento náhuatl y de la flexibilidad de la lengua que tan concisamente lo expresa.

Línea 10.- *Hace sabios los rostros ajenos, hace a los otros tomar una cara (una personalidad), los hace desarrollarla.*

En tres sustantivos nahuas de una riqueza insospechada se encierra todo lo expresado en estas líneas : *teixtlamachtiani*, *teixcuitiani*, *teixtomani*. Un análisis lingüístico mostrará su sentido : la voz *tlamachtiani* significa “el que enriquece o comunica algo a otro” La partícula *ix-* es el radical de *ixtli* : la cara , el rostro . Y el prefijo *te* es un correlato personal indefinido, término de la acción del verbo o sustantivo a que se antepone : “a los otros”. Por tanto *te-ix- tlamachtiani* : significa al pie de la letra, “ el que enriquece o comunica algo a los rostros por todo el contexto obviamente se deduce, ya que ha estado afirmándose que es “Maestro de la verdad”, que “ él es quien la enseña”, etc.

Las otras dos palabras *te-ix cuitiani* : “ a-los-otros-una-cara-hace-tomar “ y *te-ix-tomani* : “a-los-otros-una-cara-hace-desarrollar”, son aún más interesante, pues en ellas se descubre que el tlamatini, o sabio, tenía verdaderas funciones de pedagogo y psicólogo. Por el sentido de estos textos, así como por lo que se afirma en las líneas 11 y 12, podrá constatarse claramente que existe un asombroso paralelismo entre la palabra *ixtli* : rostro, cuyo radical *ix-* hemos encontrado en estos tres compuestos, y la voz griega *prósopon* (cara), tanto en su significado primitivo de carácter anatómico, como en su aplicación metafórica de *personalidad*. Tal sentido metafórico de *ixtli* aparece con mucha frecuencia en las arengas y discursos conservados de memoria por los indios informantes de Sahagún, así como entre las frases y modismos nahuas de la colección del padre Olmos. Véase el siguiente ejemplo : *in-tex-ix teyolo nonan nota nicchihua* “al rostro y corazón de otro (a tal persona) la haga mi madre y mi padre”. (La tomo por guía o consejo).¹⁹

No insistiremos más sobre este punto ya que habremos de ocuparnos de él en el capítulo sobre el concepto náhuatl del hombre. Por ahora, cotéjese tan sólo la línea 10 del texto, con lo que se afirma en las 11 y 14. esto ayudará a juzgar si es o no exacto lo que hemos dicho.

Línea 14.- *Pone un espejo delante de los otros, los hace cuerdos, cuidadosos; hace que en ellos parezca una cara (una personalidad).*

Aparece aquí el *tlatmatini* o sabio en su calidad de moralista. Analizamos la palabra *tetezcaviani*: “que pone un espejo delante de los otros”. El elemento central del compuesto es *tézcatl* : espejo, hecho de piedras lustradas y pulidas, que como dice Sahagún, “hacían (reproducían) la cara muy al propio”.²⁰ “De *tézcatl* se deriva el verbo *tezca* que con el prefijo *te* significa “poner un espejo a otros”. Finalmente la desinencia *ni*, da al compuesto el carácter participial de *tetezca-via-ni* : “El que a los otros pone un espejo”. Y aparece luego lo que se busca al poner ante los otros un espejo : “hacerlos cuerdos y cuidadosos”. Una vez más encontramos aquí paralelismo con un pensamiento moral común entre los griegos y los pueblos de la India : la necesidad de conocerse a sí mismo : el *gnóthi seautón*, “conócete a ti mismo” de Sócrates.

En estrecha relación con esta idea hay un pasaje del célebre mito de *Quetzalcóatl* en una de sus versiones originales en náhuatl . Los hechiceros que lo visitan en Tula se empeñan en mostrarle un espejo para que él descubra quién es. Pero de esto nos ocuparemos más adelante al tratar de las ideas nahuas acerca del hombre.

Línea 16.- *Aplica su luz sobre el mundo.*

El concepto náhuatl del mundo era el expresado por la palabra *ce-manáhuac*, que analizada en sus componentes significa : *cem-*, “enteramente, del todo” y *a-náhuac* : “lo que ésta rodeado por el agua” (a modo de anillo). El mundo era, pues, “lo que enteramente está circundando por el agua”. Idea que encontrada una cierta verificación en lo que se conocía del llamado Imperio Azteca que terminaba por el occidente en el Pacífico y por el oriente en el Golfo, verdadero *Mare Ignotum*, más allá del cual sólo estaba el mítico “lugar del saber” : *Tlilan-tlapalan* . Con la palabra *ce-manáhuac*, y el verbo *tlavia* : “iluminar”, “aplicar una luz”, se forma el compuesto : “aplica una luz sobre el mundo”. Esta idea atribuida al *tlatmatini*, o sabio, da a éste el carácter de *investigador del mundo físico*.

La línea 17 que viene a continuación nos hablará, a modo de contraposición de sus preocupaciones metafísicas.

Línea 17.- *conoce lo (que está) sobre nosotros (y), la región de los muertos.*

Nos encontramos aquí con otro rasgo fundamental del *tlatmatini* (sabio) : “conoce lo (que está) sobre nosotros”, *topan*, “lo que nos sobrepasa”, y *mictlan*, “la religión de los muertos” es decir, “el más allá”.

El complejo idiomático : *topan, mictlan*, que aparece citado por los indios informantes de Sahagún no sólo en este lugar sino en otras ocasiones, siempre lleva consigo el significado de “lo que nos sobrepasa lo que está más allá”. Tal era la forma cómo concebía la mente náhuatl lo que hoy llamamos “el orden metafísico” o “del *noúmenon*”. Su contraparte es el mundo : *ce-manáhuac*, “lo que está enteramente rodeado por el agua”.

En otros casos, como lo hemos ya insinuado en una nota, se contrapone también lo que está “sobre nosotros, el más allá” con “lo que está sobre la superficie de la tierra” (*tlaltícpac*). Y es tal persistencia y lo manifiesto de esta oposición, que no dudamos en afirmar que también los nahuas habían descubierto a su manera la dualidad o ambivalencia del mundo, que tanto ha preocupado al pensamiento occidental desde el tiempo de los presocráticos : por una parte, lo visible, lo inmanente, lo múltiple, lo fenoménico, que para los nahuas era *lo que está sobre la tierra* : *tlaltícpac*, y por la otra, lo permanente, lo metafísico, lo trascendente, que en la mentalidad náhuatl aparece como *topan, mictlan* (lo sobre nosotros, lo que se refiere al más allá, a la religión de los muertos).

Cuando más adelante estudiaremos los problemas estrictamente metafísicos del pensamiento náhuatl, así como sus anhelos por escaparse de la transitoriedad de *tlaltícpac*, acabamos de constatar el hondo sentido de estos conceptos.

Línea 20.- *gracias a él, la gente humaniza su querer y recibe una estricta enseñanza.*

Itech netlacaneco, “gracias a él, la gente humaniza su querer”. Tal es la forma castellana de expresar la idea implicada en la voz náhuatl: *ne-tlaca-neco*. Un análisis de sus elementos nos lo mostrará: *-neco* constituye la voz pasiva de *nequi* (él quiere : él es querido); *tlaca* es el radical de *tlácatl*: hombre, ser humano; *ne-* es un prefijo personal, indefinido. Uniendo estos elementos se forma el compuesto *ne-tlaca-neco* que significa “es querida humanamente la gente”, *ítech*: gracias a él, (al sabio).

Es éste un nuevo aspecto del *tlamatini* que apunta a una cierta idea de “lo humano”, como calidad moral. Se encuentra aquí como en embrión un descubrimiento de tipo humanista entre los nahuas. ¿Era esta humanización del querer una de las ideas básicas en su educación? Así parece indicarlo el texto. Tanto esto, como sus posibles implicaciones respecto de la moral y el derecho nahuas, serán objeto de nuestro estudio, cuando expresamente presentemos una serie de textos de carácter ético-jurídico, en el último capítulo de este trabajo.

Haciendo ahora un breve resumen del texto ya comentado, se acabará de comprender su contenido: en sus cuatro primeras líneas se describe simbólicamente la esencia del filósofo -no por una definición a base de género y diferencia específica-, sino por un engarce de los rasgos o aspectos más significativos del ser del filósofo: ilumina la realidad como “una gruesa tea que no ahuma”; es una visión concentrada del mundo : un *tlachialoni* , un instrumento de contemplación; “de él son los códigos”; “es escritura y sabiduría”. Tal es el “enjambre de rasgos e imágenes” que evoca en la mente náhuatl, la figura del sabio. Aparece luego éste en su relación con los hombres. Primero - líneas 5 a 9 - es presentado como maestro (*temachtiani*). Se dice de él que “es camino”, “suya es la sabiduría transmitida”, “es maestro de la verdad y no deja de amonestar”. Aparece luego - líneas 10 -13 - como un genuino psicólogo (*teixcuitiani*) que “hace a los otros tomar una cara y los hace desarrollarla”; “les abre los oídos... es maestro de guías.” En la línea 14 se describe su función de moralista: (*tetezcahuaiani*) “pone un espejo delante de los otros, los hace cuerdos, cuidadosos...” se refleja su interés por examinar el mundo físico - líneas 15 y 16 - (*cemanahuactlahuiani*) “se fija en las cosas, aplica su luz sobre el mundo”. Con una sola frase -línea 17 - se indica que es un metafísico ,ya que estudia “los que nos sobrepasa, la región de los muertos”, el más allá. Finalmente, como resumiendo sus atributos y misión principal, se dice - líneas 19 a 21 - que “gracias a él la gente humaniza su querer y recibe una estricta enseñanza”.

En pocas palabras, aplicando anacrónica y análogamente al sabio o *tlamatini* los términos con que hoy se designan a quienes tienen muy semejantes funciones, diremos que era un maestro, un psicólogo, un moralista, un cosmólogo, un metafísico y un humanista. Léase el texto una vez más y júzguese imparcialmente si es o no acertado este análisis.

Una valiosa comprobación de esto podrá encontrarse en el prólogo de *Ixtlilxóchitl* a su *Historia de la nación Chichimeca*, en donde resume su información acerca de las diversas especies de sabios que había en Texcoco. Después de referirse a quienes ponían “por su orden las cosas que acaecían en cada año, a los que “tenían a su cargo las genealogías” a los que “tenían cuidado de las pinturas de los términos, límites y mojoneras de la ciudades...y de los repartimientos de tierra”, y tras de mencionar a los conocedores de las leyes y a sus diversos sacerdotes, dice:

“ Y finalmente, los filósofos y sabios que tenían entre ellos, estaba a su cargo pintar todas las ciencias que sabían y alcanzaban y enseñar de memoria todos los cantos que conservaban sus ciencias

e historias; todo lo cual mudó el tiempo con la caída de Reyes y Señores y con los trabajos y persecuciones de sus descendientes...”²¹

Y conviene recalcar - aunque sea de paso - lo que nota aquí *Ixtlilxóchitl*, que eran precisamente los *tlamatinime*, o filósofos nahuas, quienes tenían a cargo componer, pintar, saber y enseñar los cantares y poemas donde conservaban sus ciencias. No es, por consiguiente, arbitrario buscar allí sus problemas filosóficos, como ya lo hemos hecho y continuaremos haciéndolo. Y es que sucedió con los nahuas lo que con todos los pueblos antiguos, que encontraron en la expresión rítmica de los poemas un medio que les permitía retener en la memoria más fácil y fielmente lo que recitaban o cantaban. Pudiera decirse en este sentido que grabando las palabras por medio de los versos enseñados en el *Calmécac*, imprimían los nahuas sus ideas, no ya sobre el papel, sino más íntimamente en el substrato animado de la memoria, de donde a su vez pasaron -como se ha mostrado- principalmente a los textos manuscritos de los informantes de Sahagún.

Comprobada por tanto la existencia de sabios cuyos atributos les merecen la denominación griega de los *filósofos*, en vez de acumular aquí las referencias a los lugares de algunas crónicas de los antiguos misioneros que aluden a ellos, parece mejor presentar ahora lo que podría llamarse una contra prueba histórica²² Así como habían hablado los informante de Sahagún acerca de los verdaderos sabios, no dejaron tampoco de mencionar a los sabios falsos, a quienes podemos designar anacrónicamente con el hombre de *sofistas*, siguiendo el ejemplo de Sahagún que llama *philosophos* a los primeros.

La contraposición de sus características con las del sabio verdadero, permitirá llegar a conocer cuál era el ideal náhuatl del saber enseñado en el *Calmécac*. He aquí, por tanto, en fiel versión castellana, la descripción del pseudo-sabio:

- 1.- “El falso sabio: como médico ignorante, hombre sin sentido, dizque sabe acerca de Dios.
- 2.- Tiene sus tradiciones, las guarda
- 3.- Es vanagloria, suya es la vanidad.
- 4.- Dificulta las cosas, es jactancia e inflación.
- 5.- Es un río, un peñascal.”²³
- 6.- Amante de la obscuridad y el rincón,
- 7.- Sabio misterioso, hechicero, curandero,
- 8.- Ladrón público, toma las cosas,
- 9.- Hechicero que hace volver el rostro,”²⁴
- 10.- extravía a la gente
- 11.- hace perder a los otros el rostro.
- 12.- Encubre las cosas, las hace difíciles,
- 13.- las mete en dificultades, las destruye,
- 14.- hace perecer a la gente, misteriosamente acaba con todo”²⁵

En la descripción que aquí se da del *amo qualli tlamatini* “sabio no bueno”, conviene destacar siquiera la contraposición de sus rasgos y atributos con los del auténtico sabio o *tlamatini* náhuatl. Así como de éste se dijo que “a-los-otros-un-rostro-hace-tomar” (*teixcuitiani*), así del falso sabio se afirma ahora que es quien “a-los-otros-hace-perder-su-rostro” (*teixpoloa*). Y si el sabio genuino se fija en las cosas, *regula su camino dispone y ordena*, de manera contraria el que hemos designado como sofista náhuatl “misteriosamente acaba con todo”: *tlanhualpoloa*. Término interesante que literalmente quiere decir: “a-las-cosas-misteriosamente-destruye”.

Ambos pretenden influir activamente en la gente, enseñando: uno, la verdad, “que hace sabios los rostros ajenos”; el otro, cual hechicero, “encubriendo las cosas”, “hace perecer a la gente y misteriosamente acaba con todo”. Tal es el testimonio transmitido a Sahagún por sus informantes indígenas que prueban tener clara conciencia de que había también entre ellos pseudo-sabios, cuya “jactancia e inflación” se ponían de manifiesto al compararlos con la figura del genuino *tlamatini*.

Una cierta diversificación del saber

Conocida así positiva y negativamente la figura de los sabios nahuas, la mejor manera de terminar este primer capítulo comprobatorio de la existencia de un saber filosófico nahuatl, será presentando un último texto que ahora por vez primera se traduce íntegramente al castellano. Su importancia está en el hecho de que se menciona en él la existencia de sabios al lado de sacerdotes, asignándose a ambos grupos diversas funciones. En otras palabras, se pone de manifiesto que se tenía conciencia de que además del saber estrictamente religioso, había otra clase de saber, fruto de observaciones, cálculos y reflexiones puramente racionales, que aún cuando podían relacionarse con los ritos y las prácticas religiosas, eran en sí de un género distinto.

Precisamente los problemas descubiertos por los sabios nahuas, expuestos al principio de este capítulo, son resultado de tales meditaciones; son la expresión de sus dudas acerca del sentido de la vida y del más allá. Y que no se trata ya del saber religioso, lo demuestra el hecho de la duda: el sacerdote en cuanto tal, *cree*. Puede sistematizar y estudiar sus creencias, pero nunca aceptará problemas sobre aquello mismo que su religión profesa. Por esto, puede decirse que aun cuando originariamente los *tlamatinime* pertenecieran a la clase sacerdotal, en su papel de investigadores, eran algo más que sacerdotes.

Pues bien, es del libro de los *Colloquios de los Doce*, de donde procede el texto que habrá de mostrarnos esta diversificación de conocimientos y preocupaciones. Como ya se estudiado el origen y valor histórico de esta obra al hablar de las fuentes, podemos entrar ahora directamente en materia²⁶. Nos encontramos aquí los frailes adoctrinando a un grupo de Señores principales en la recién conquistada Tenochtitlán. Con la instrucción se ha mezclado la condenación de las antiguas creencias indígenas. Los indios escuchan en silencio. Tan sólo cuando los frailes dan por terminada su lección, lo inesperado sucede. Se pone de pie alguno de aquellos indios principales y “con toda cortesía y urbanidad”, manifiesta cautelosamente su disgusto al ver así atacadas esas costumbres y creencias “tan estimadas por sus abuelos y abuelas” y confesando no ser él gente letrada, afirma en seguida tener sus maestros, entre los que enumera las varias clases de sacerdotes, a los astrónomos y a los sabios, quienes sí podrán responder a lo que los frailes han dicho:

- 1.- “Más, señores nuestros (dice),
- 2.- hay quienes guían,
- 3.- nos gobiernan, nos llevan a cuestras,
- 4.- en razón de cómo deben ser venerados nuestros dioses,
- 5.- cuyos servidores somos como la cola y el ala,
- 6.- quienes hacen las ofrendas, quienes inciensen,

- 7.- y los llamados *Quequetzalcoa*.
- 8.- Los sabedores de discursos
- 9.- es de ellos obligación,
- 10.- se ocupan día y noche,
- 11.- de poner el copal,
- 12.- de su ofrecimiento,
- 13.- de las espinas para sangrarse .
- 14.- Los que ven, los que se dedican a observar
- 15.- el curso y el proceder ordenado del cielo,
- 16.- cómo se divide la noche.
- 17.- Los que están mirando (leyendo), los que cuentan (o refieren lo que leen).
- 18.- Los que vuelven ruidosamente las hojas de los códices.
- 19.- Los que tienen en su poder la tinta negra y roja (la sabiduría) y lo pintado.
- 20.- ellos nos llevan, nos guían, nos dicen el camino.
- 21.- Quienes ordenan cómo cae un año ,
- 22.- Cómo sigue su camino la cuenta de los destinos y los días y cada una de las veintenas (los meses).
- 23.- De esto se ocupan, a ellos les toca hablar de los dioses”.²⁷

Comentario del Texto:

Línea 2-7.- *hay quienes nos guían, nos gobiernan, nos llevan a cuentas, en razón de cómo deben ser venerados nuestros dioses, cuyos servidores somos como la cola y el ala, quienes hacen las ofrendas, quienes inciensen, y los llamados Quequetzalcoa.*

En el *Códice Matritense de la Academia*, fol. 119 r. y ss., se mencionan -después de haber hablado de los sabios- más de 30 clases distintas de sacerdotes. Aquí, en el texto de los *Colloquios*, se termina esta breve enumeración de las diversas especies de sacerdotes, refiriéndose a los *Quequetzalcoa* o pontífices. Sahagún mismo señala claramente en varias ocasiones que el título de *Quetzalcóatl* se daba a los sumos sacerdotes o pontífice; así nos dice hablando de uno de ellos que ha dirigido un discurso al nuevo rey: “el orador que hacía esta oración era alguno de los sacerdotes muy entendido y gran retórico, alguno de los tres sumos sacerdotes, que como en otra parte se dijo, el uno se llamaba “*Quetzalcóatl*”.²⁸

Línea 8.- *Los sabedores de discursos.*

Tlatolmatinime cuyo significado literal es “sabios de la palabra”. Sin duda se trata aquí también de los sacerdotes, ya que a continuación en las líneas siguientes se señalan varios de los quehaceres principales de estos sabedores de discursos.

Línea 14-15.- *Los que ven, los que se dedican a observar el curso y el proceder ordenado del cielo.*

El curso y el proceder ordenado del cielo: *in iohltatoquíliz in inematacachóliz in ihuícatl*. Dado el rico contenido ideológico de estos términos se hace aquí un breve análisis de ellos. *I-oh-tlatoquíliz*: es ésta una palabra compuesta del prefijo *i-* (su...) que se refiere a *ihuícatl*: el cielo; *oh-* es el radical de

ohltli: camino y finalmente *tlatoquilizli* (corrimiento) sustantivo derivado del verbo *tlatoquilia*: *correr*. Uniendo estos elementos puede darse esta versión más completa de *i-oh-tla-toquiliz*: *el corrimiento por el camino del cielo*, o sea el curso de los astros, que siguen su camino. El otro término: *inematacachóliz*, está formado por el mismo prefijo *-i* (su...) que se refiere también al cielo; *ne-* es otro prefijo personal indefinido: alguno; *ma-*: radical de *máitl*, mano; *taca*: poner, colocar; y *chóliz* (*tli*) sustantivo derivado del verbo *choloa*: huir. Uniendo estos elementos, la voz *i-ne-ma-taca-chóliz* puede traducirse así: *coloca la mano sobre la huída del cielo* o sea que va midiendo con su mano, la huída o recorrimiento de los astros. Esta idea de que los astrónomos nahuas no sólo observaban sino medían, encuentra doble comprobación en el Calendario que supone rigurosos cálculos matemáticos y en el más obvio hecho de que la *máitl* (mano) era precisamente una medida entre ellos.

Línea 17-19.- *Los que están mirando (leyendo), los que cuentan (o refieren lo que leen). Los que vuelven ruidosamente las hojas de los códices. Los que tienen en su poder la tinta negra y roja (la sabiduría) y lo pintado.*

Se alude aquí a otra de las ocupaciones principales de los *tlamatinime* o sabios nahuas: leen y comentan la doctrina contenida en los códices. Con una viveza y un realismo maravillosos, se los muestra “volviendo ruidosamente las hojas de los códices”, cosa inevitable ya que siendo éstos largas tiras de papel hecho con corteza de *amate* (*ficus petiolaris*) secas y endurecidas, al irse desdoblado necesariamente producían un ruido característico que evocaba la figura del sabio.

Línea 21-22.- *Quienes ordenan cómo cae un año, cómo sigue su camino la cuenta de los destinos y los días y cada una de las veintenas, los meses.*

Son éstos los conocedores de los calendarios: el *Tonal-pohualli* o cuenta de los destinos, calendario adivinatorio, en función del cual se leían, desde el nacimiento hasta la muerte, los signos que influían en la vida de los hombres y en el acontecer del mundo; y el *Xiuhpohualli* o cuenta de los años, formada de 18 veintenas (o meses), a los que se añadían 5 días más -los nefastos *nemontemi*- para completar el año solar de 365 días. Exigiendo estos calendarios complicados cálculos matemáticos, de rigurosa exactitud y universalidad, puede con razón afirmarse que su conocimiento y manejo constituía algo muy semejante a una ciencia.

Notable paralelismo guarda la descripción que aquí se hace de los *tlamatinime* o sabios nahuas con la dada por los indios informantes de Sahagún: tanto aquí como allá se dice que ellos son los que poseen e interpretan los códices, los que guarda la tinta negra y roja, *in tllili in tlapalli*, expresión idiomática náhuatl que como vimos significa escritura y sabiduría. Aparece también aquí el sabio como guía, como persona que muestra el camino a los otros: expresiones casi idénticas se encuentran en el texto ya anteriormente ofrecido. Tan interesante concordancia, no buscaba, ni artificial, pone de manifiesto una vez más la existencia de auténticos sobre o *tlamatinime* entre los nahuas.

Es más, la clara distinción hecha entre sacerdotes -líneas 2 a 13- y sabios (astrónomos, poseedores de códices y del saber, conocedores del calendario y cronología) -líneas 14 a 23- confirma lo que se ha venido diciendo: tanto los indios informantes de Sahagún, como los que respondieron a los doce frailes, tenían conciencia de que había algo más que el mero saber acerca de sus dioses y sus ritos.

Había hombres capaces de percibir problemas en el “sólo un poco aquí” de todo lo que existe “sobre la tierra”; en la fugacidad de la vida que es como un sueño; en el ser del hombre, acerca de cuya verdad -de su estar o no en pie- poco es lo que se sabe, y finalmente en el misterio del más allá, donde quién

sabe si hay o no un nuevo existir con cantos y flores. Por otra parte esos hombres capaces de oír dentro de sí la voz del problema, son los mismos que componen los cantares donde están las respuestas; de ellos es la tinta negra y roja: escritura y sabiduría. Escriben y leen en sus Códices. Son maestros de la verdad, tratan de hacer tomar una cara a los otros; se empeñan en ponerles un espejo delante para hacerlos cuerdos y cuidadosos. Y sobre todo investigan con curiosidad insaciable. Aplican su luz sobre el mundo, sobre lo que existe en *tlaltícpac* y osadamente tratan de inquirir también acerca de “lo que nos sobrepasa, la región de los muertos”.

Y aún hay más, reflexionando sobre su propia condición de sabios y constatando en sí mismos un anhelo irresistible de investigar y conocer el más allá -lo que está por encima del hombre- certeramente llegan a expresar, engastada en un símbolo, la que podríamos llamar versión náhuatl del “nacer condenado a filosofar”, de que habla el Dr. José Gaos:

- 1.- “Dicen que para nacer (el *tlamatini*): cuatro veces desaparecía del seno de su madre, como si ya no estuviera encinta y luego aparecía.
- 2.- Cuanto había crecido y era ya mancebillo, luego se manifestaba cuál era su arte y manera de acción.
- 3.- Decíase conocedor del reino de los muertos (*Mictlan-matini*), conocedor del cielo (*Ilhuíacac-matini*).”²⁹

Y a estos “predestinada a saber”, a los *tlamatinime*, que en náhuatl quiere decir los *conocedores de cosas*: del cielo y de la región de los muertos, Sahagún los llamó filósofos, parangonándolos con los sabios griegos. Por nuestra parte opinamos que lo hizo sobre una base de evidencia histórica. Los textos nahuas presentados -que no son los únicos que pudieran aducirse- constituyen nuestras pruebas. Toca al lector valorizarlas, en función de lo expuesto al trata de las fuentes, para formarse por sí mismo un criterio en esta materia.

Cónocida ya la figura histórica del *tlamatini* o filósofo náhuatl, pasaremos en los siguientes capítulos -siempre sobre la base de los textos- al estudio directo de su pensamiento y doctrinas. Y no queremos ocultar le hecho de que a excepción de *Nezahualcóyotl*, de *Tecayehuatzin*, de *Tlacaélel* y de algún otro sabio rey o poeta, casi nada es lo que podremos decir respecto del nombre y rasgos biográficos de los varios pensadores cuyas ideas se estudiarán.

Una doble explicación puede darse a este hecho. Por una parte, quienes transmitieron las doctrinas filosóficas nahuas fueron en su mayoría, no los sabios mismos, sino los antiguos estudiantes de los varios *Calmécac* que, habiendo recibido en su época las ideas en boga, no se cuidaron por lo general de dar el nombre de sus maestros. Por otra parte, la elaboración de la filosofía náhuatl no puede atribuirse -al igual que en de la filosofía nahuatl de los orígenes de la filosofía hindú contenida en los *Upanishadas*- a pensadores aislados, sino más bien a las antiguas escuelas de sabios. Y es que no hay que juzgar puerilmente con el criterio individualista de la cultura occidental moderna las agrupaciones más socializadas de los sabios de otros tiempos y latitudes.

Así, en el mundo náhuatl hay que atribuir el origen último de su filosofía, desde los tiempos toltecas a toda una serie de generaciones de sabios, conocidos por la más antigua tradición como los que:

“llevaban consigo
la tinta negra y roja,
los códices y pinturas,

la sabiduría (*tlamatiliztli*).

Llevaban todo consigo:

los libros de canto y la música de las flautas.”³⁰

Estos fueron tal vez quienes crearon en fecha remota el símbolo maravilloso del saber náhuatl, personificado legendariamente en la figura de Quetzalcóatl.

Más, de lo que se ha dicho sobre la falta de datos biográficos de la gran mayoría de los *tlamatinime*, no debe concluirse que desconocieran éstos el concepto y el valor de la persona humana. Sus opiniones sobre este punto; que expondremos al tratar de sus ideas acerca del hombre, prueban radicalmente lo contrario. Y aún el mismo texto ya citado, donde se describe la figura del sabio a “philosopho” náhuatl, que tiene por misión enseñar a los hombres para “hacer que aparezca y se desarrolle en ellos un rostro”, así como “poner delante de sus semejantes un espejo”, para que conociéndose se hagan cuerdos y cuidadosos.³¹ muestra el gran interés de los *tlamatinime* por acabar con el anonimato humano tan plásticamente descrito por ellos como “carencia de rostro” en el hombre.

Y si el rostro es -como se ha probado y se estudiará aún más- el símbolo náhuatl de la personalidad, completan los sabios nahuas este concepto desde un punto de vista dinámico, añadiendo la mención expresa del corazón -fuente del querer- que según hemos visto en el mismo texto “debe ser humanizado por el *tlamatini* que da así un carácter genuinamente humanista a su misión de formar hombres en el *Calmécac* y el *Telpochcalli*..

Capítulo II

Ideas Cosmológicas de los Nahuas

Hemos comprobado en el capítulo anterior la existencia histórica de los tlamatinime, o filósofos nahuas. Aun cuando no hubiera forma alguna de estudiar su pensamiento, nos constaría por los textos aducidos que hubo entre los antiguos mexicanos hombres dedicados a quehaceres intelectuales que con razón merecieron -por su analogía con los sabios griegos- el calificativo de filósofos. Sin embargo, para fortuna nuestra, quienes nos transmitieron datos acerca de su existencia, particularmente Sahagún y sus informantes, nos hablan también con algún detalle sobre sus ideas y doctrinas. Gracias a esto podremos estudiar ahora directamente, sobre la base de las fuentes ya valoradas, el pensamiento de los tlamatinime.

Sus preocupaciones -como lo muestran los textos- versaron sobre el origen y naturaleza del mundo, del hombre, del más allá y de la divinidad. Y siendo precisamente estas ideas los centros fundamentales de referencia del pensamiento humano, creemos conveniente tratarlas por separado, siguiendo la división tradicional de las varias ramas de la filosofía. Este capítulo estudiará su pensamiento acerca del origen, ser y destino del mundo.

Conveniente notar desde un principio que la primera formulación de las ideas cosmológicas de los nahuas -al igual que las de los demás pueblos cultos, incluyendo a los griegos- se llevó a cabo a base de metáforas y con los ropajes del mito. Sin embargo, la presencia de mitos no debe desorientarnos. Ya hemos citado a Werner Jaeger, quien sostiene que hay auténtica mitogonía en las filosofías de Platón y Aristóteles. Lo que sucede es que los primeros estadios del pensamiento racional comienzan éste a formular sus atisbos a base de símbolos capaces de cautivar su atención. La elaboración racional es el andamiaje; los mitos ofrecen el contenido simbólico que hace posible la comprensión. De hecho, aún hoy día nos quedaríamos asombrados al analizar nuestras más bien cimentadas verdades científicas y descubrir todo el simbolismo, las metáforas y aun auténticos mitos implicados en ellas.

En el pensamiento cosmológico náhuatl encontraremos, más aún que en sus ideas acerca del hombre, innumerables mitos. Pero hallaremos en él profundos atisbos de validez universal. De igual manera que Heráclito con sus mitos del fuego inextinguible y de la guerra "padre de todas las cosas", o que Aristóteles con su afirmación del motor inmóvil que atrae, despertando el amor en todo lo que existe, así también los *tlamatinime*, tratando de comprender el origen temporal del mundo y su posición cardinal en el espacio, forjaron toda una serie de concepciones de rico simbolismo que cada vez iban depurando y racionalizando más.

Porque, es indudable como se comprobará en seguida documentalmente, que el pensamiento cosmológico náhuatl había llegado a distinguir claramente entre lo que era explicación *verdadera* -sobre bases firmes- y lo que no rebasaba aún el estadio de la mera credulidad mágico-religiosa. En otras palabras, valiéndose de nuevo anacrónicamente de un término occidental, el más aproximado para expresar la distinción percibida por los sabios nahuas, diremos que sabían separar lo verdadero -lo científico- de lo que no era tal.

Y esto no es una hipótesis. Los textos nahuas lo demuestran. Véase por ejemplo, el siguiente texto en el que tratando de sus médicos o curanderos, hacen clara distinción entre los auténticos -los que conocen experimentalmente sus remedios y siguen un método apropiado- y los falsos que recurren a la brujería y a los hechizos:

- 1.- “El médico verdadero: un sabio (*tlamatini*), da vida;
- 2.- Conocer experimental de las cosas: que conoce experimentalmente las hierbas, las piedras, los árboles, las raíces.
- 3.- Tiene ensayados sus remedios , examina, experimenta, alivia las enfermedades.
- 4.- Da masaje, concierta los huesos.
- 5.- Purga a la gente, la hace sentirse bien, le da brebajes, la sangra corta, cose, hace reaccionar, cubre con ceniza (las heridas).
- 6.- El médico falso: se burla de la gente, hace su burla, mata a la gente con su medicina, provoca indigestión, empeora las enfermedades y la gente.
- 7.- Tiene sus secretos, los guarda, es un hechicero (*nahualli*), posee semillas y conoce hierbas maléficas, brujo, adivina con cordeles.
- 8.- Mata con sus remedios , empeora, ensemilla, enyerba”.³²

Un breve análisis de la primera parte del texto que se refiere al médico genuino, que pone de manifiesto que es un sabio: *tlamatini* ; que conoce experimentalmente las cosas: *tlaximani*, palabra compuesta que significa: el que directamente conoce (*-imatini*), el rostro o naturaleza (*ix-*), de las cosas (*tlax-*). Así, conoce sus remedios: hierba, piedra, raíces, etc. Sigue un método: prueba primero el valor de sus medicinas, antes de aplicarlas, examina y experimenta. Se mencionan por fin las varias formas que tiene para devolver la salud: dando masaje, concertando los huesos, purgando, sangrando, cortando, cosiendo, haciendo reaccionar a sus pacientes. Forma tan cuidadosa de proceder merece ciertamente un nombre muy semejante al moderno de ciencia. Quien quisiera penetrar más en el estudio de la medicina náhuatl tiene a su disposición el libro X de la *Historia* de Sahagún, los textos nahuas de sus informantes y los interesantísimos trabajos del médico indígena Martín de la Cruz, que terminó su tratado de botánica medicinal en 1552, así como los datos recogidos por el Dr. Hernández en los años siguientes hasta el de 1577.³³

Por otra parte, la figura del falso médico, brujo o nahuatl, burlador de la gente, conocedor de hierbas maléficas, hechicero que adivina con cordeles,³⁴ muestra claramente lo que ya se ha dicho : uno era el saber basado en el conocimiento y el método y otro el de la magia y hechicerías. Referirse pues a todos los curanderos nahuas como brujos, sería fruto de la más completa ignorancia histórica.

Pues bien, esta clara distinción ofrecida por el texto citado de los informantes indígenas, quienes debieron memorizarla sin duda en el *Calmécac*, pone de manifiesto cuál era el tipo de saber, resultado de observación directa, buscado por los sabios nahuas. Y no es esto de extrañar, si se toma en cuenta el hondo sedimento *racionalizante*, que debían dejar en ellos sus observaciones astronómicas y los cálculos matemáticos relacionados con sus dos calendarios.

Porque, como ya lo hemos oído de labios de los mismos indios hablando con los frailes, sus *tlamatimime* se dedicaban a observar y medir el curso de los astros. Sus astrónomos -como se lee en los *Colloquios*- medían con la mano, a modo de sextante el recorrimiento de los astros por los caminos del cielos.³⁵ Determinaban el comienzo de la cuenta de los años (*xiuhpohualli*) y de cada una de las veintenas;

sabían precisar las divisiones del día y de la noche y en una palabra, poseían amplios conocimientos matemáticos para poder entender, aplicar y aún perfeccionar el calendario heredado de los toltecas. Existiendo bien documentados estudios acerca de esto y de la cronología náhuatl en general, no vamos a detenernos aquí en ulteriores consideraciones sobre este punto.³⁶

Es suficiente haberlo mencionado, como una prueba más de que nada tiene de extraño encontrar un genuino pensamiento cosmológico entre quienes tan familiarizados estaban con los cálculos matemáticos exigidos, por su astronomía y cronología. Un análisis de algunos de los textos que contienen la expresión mítico-simbólica, de las ideas nahuas, acerca de la fundamentación del universo, su acaecer cuáles eran los temas principales de su concepción cosmológica.

Notas Bibliográficas

¹ Miguel León Portilla, *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*, México, UNAM, Instituto de Historia, Seminario de cultura náhuatl, segunda edición, 1959, pp.53-86.

² Sobre la filosofía implicada en el idioma náhuatl, véase el interesante trabajo del Dr. Agustín de la Rosa: *Estudio de la filosofía y riqueza de la lengua mexicana*, Guadalajara, 1889.

La parte más interesante del estudio del Dr. De la Rosa fué reimpresa en un suplemento de la revista *Et Caetera*, Guadalajara, Jal., marzo de 1950, número 1, pp. 1-15.

³ Las razones históricas que presenta Garibay para adoptar esas fechas, pueden verse en su *Historia de la Literatura Náhuatl*, t. I, pp. 22-24.

⁴ Ms. *Colección de Cantares Mexicanos*. Original en la Biblioteca nacional de México. Ed. fototípica de Antonio Peñafiel, México, 1904, fol.2.v.

En el *Apéndice I* a este trabajo se ofrecerán todos los textos citados en su original náhuatl. Para facilitar su localización, añadiremos en cada caso a la respectiva cita la sigla AP I (apéndice I), seguida del número asignado a cada texto en el apéndice. Así, este primer texto tiene su original náhuatl en AP.

⁵ *Ibid.*, fol. 3,r.; AP I, 2. *El lugar de los descarnados: Ximoayan*. Era ésta una de las formas de concebir el más allá. De ella habremos de ocuparnos más adelante al tratar del problema de la supervivencia humana después de la muerte.

⁶ *Ibid.*, fol.4,v.; AP I,3

⁷ Recuérdese el mito cosmogónico de los soles, según el cual, tras la destrucción de los soles de tigre, de viento, de fuego y de agua, era la época actual la del sol de movimiento, *Ollintonatiuh*, que “ como andan diciendo los Anales de *Cuauhtitlán* (ed. de W. Lehmann), p.62.

⁸ *Ibid.*, fol. 61,r.; AP I, 4.

⁹ *Ibid.*, fol. 62, r.; AP I, 4.

¹⁰ Ms. *Cantares Mexicanos*, fol. 17, r.; 5. Este texto es atribuido por el compilador de los cantares al rey *Nezahualcōyōtl* (1402-1472), sobre quien tanto se ha fantaseado. Excediendo nuestros límites el adentrarnos aquí en un examen crítico de lo que llamaríamos las fuentes para el estudio de la vida y pensamiento de *Nezahualcōyōtl* - los *Anales de Cuauhtitlán*, *Ixtlilxōchitl* y el Ms. de los Cantares- señalaremos siquiera los puntos fundamentales de este tema en el capítulo en el que estudiaremos las concepciones nahuas sobre divinidad.

¹¹ *Ibid.*, fol. 5, v. y fol. 13, r.; AP I, 6.

¹² *Ibid.*, 10, v.; AP I, 7.

- ¹³ Sabemos por los estudios de Jaeger, Mondolfo, etc., que ya antes del pensamiento cosmológico griego, había habido reflexiones e inquietudes sobre el sentido de la vida humana, pero como el mismo Jaeger expresamente lo afirma dichas preocupaciones no fueron aún filosóficas en sentido estricto, sino su necesario antecedente histórico. Sigue, pues, siendo exacto afirmar que Sócrates y los sofistas fueron los primeros en aplicar el pensamiento filosófico al tema del hombre, aproximadamente dos siglos después de Tales de Mileto.
- ¹⁴ Sahagún, fray Bernardino de, *Historia general de las cosas de Nueva España*, ed. de Acosta Saignes, México, 1946; t. I, p. 13.
- ¹⁵ *Ibid*, t. I, pp. 445-446.
- ¹⁶ *Ibid*, t. II, p. 194.
- ¹⁷ *Códice Matritense de la Real Academia*, ed. facsimilar de don Fco. del Paso y Troncoso, vol. VIII, últimas líneas del folio 118. r. y primera mitad del 118 v.; AP I, 8.
- La traducción de este texto, así como las de los otros aquí presentados, cuando no se indique expresamente otra cosa, han sido hechas por el autor de este trabajo, bajo el asesoramiento lingüístico del eximio nahuatlato doctor Angel Ma. Garibay K.
- ¹⁸ Sahagún, fray Bernardino de, op., cit., t. I, p. 40.
- ¹⁹ Olmos, fray Andrés de, *Arte para aprender la lengua Mexicana*, París, 1875, p. 247. Véase asimismo el "Huehuetlatolli, Documentos A", publicado por Garibay en Tlalocan, vol. I, núm. 1, p. 45.
- ²⁰ Sahagún, fray Bernardino de, op. cit., t. II, p. 464.
- ²¹ IXTLILXOCHITL., Fernando de Alva, Obras Históricas, t. II, p. 18.
- ²² En la *Introducción*, en la sección destinada al estudio de las Fuentes, se encontrarán las citas precisas de varias crónicas y relaciones donde se menciona a los *tlamatinime* o sabios.
- ²³ Un río, un *peñascal* : *atóyatl, tepexitli*. Es éste un complejo idiomático náhuatl que significa metafóricamente "desgracia, infortunio".
- ²⁴ *Teixcuepani* : *Hace-que-los-otros-vuelvan-el-rostro*, es decir, como lo indican claramente las siguientes palabras del texto : "extravía a la gente, la desorientan".
- ²⁵ *Códice Matritense de la Real Academia*, vol. VIII, fil. 118, v.; AP I, 9.
- Se encuentra este texto, como lo muestra la cita, a continuación del ya ofrecido sobre los sabios o filósofos.
- ²⁶ Véase la *Introducción*. El interés principal de este libro está, como ya se ha indicado, en el hecho de que aparecen allí en abierta discusión los sabios nahuas, defendiendo su manera de ver el mundo ante la impugnación de los frailes. Más adelante nos serviremos también de esta misma obra para el estudio de la concepción náhuatl de la divinidad.
- ²⁷ *Colloquios y Doctrina Cristiana...* (*Sterbender Götter und Christliche Heilsbotschaft*) Ed. W. Lehmann, Stuttgart, 1949, pp. 96-97; AP I, 10.
- ²⁸ Sahagún, fray Bernardino de, op. cit., t. I, p. 498.
- ²⁹ Textos de los informantes de Sahagún: *Códice Matritense del Real Palacio*, en ed. facsimilar de Paso y Troncoso, vol. VI, fol. 126; AP I, 11. Véase asimismo: Garibay K., Angel Ma., "Paralipómenos de Sahagún", en Tlalolcan, vol. II, p. 167, lugar de donde tomamos la traducción del citado texto.
- ³⁰ *Textos de los Informantes de Sahagún*, *Códice Matritense de la Academia* (ed. facs. del Paso), vol. VIII, fol. 192, r., API, 12. Este mismo texto fue citado por Seler en su trabajo *Das Ende der Toltekenzeit* (en *Gesammelte Abhandlungen*, t. IV, p. 352), quien indica allí que procede de la Colec. de Mss. Mexicains, de la Biblioteca Nac. de París. Nums. 46-58. Dichos documentos forman la llamada por Boturini *Historia Tolteca-Chichimeca*. Con el fin de aclarar esta divergencia de citas, buscamos el texto cuidadosamente en la ed. facsimilar que de dichos manuscritos hizo Mengin (volumen I del *Corpus Codicum Americanorum Medii Aevi*) sin encontrarlo. Como hallamos por otra parte dos versiones de él en los textos nahuas de *Los informantes de Sahagún*, parece que se trata de un mero error de Seler al citar. A no ser que, respetando el parecer del notable maestro alemán, supongamos que las líneas citadas se hallen incluidas en

algunas de las secciones de los Mss, 46-58 de la Bibl. Nac. de París no publicadas en la edición de Mengin. Pues, como lo expresó el Sr. Barlow al Dr. Garibay, habiendo examinado los mencionados documentos de la Bibl. de París, pudo verificar que no obstante los méritos de la ed. facsimilar de Mengin, está incompleta. En este caso., tendríamos aquí un nuevo ejemplo de lo bien arraigado de la enseñanza oral impartida a los indios, que les permitió conservar el mismo texto en regiones tan distintas como son aquéllas de donde proceden la *His. Tolteca Chichimeca* (Tecamachalco, Puebla) y los testimonios de los informantes de Sahagún (Tepeculco, Tezcoco y México).

³¹ Véase el texto completo ofrecido ya en este mismo capítulo, donde se mencionan estos rasgos profundamente “humanistas” del *tlamatini*.

³² Textos de los informantes de Sahagún, *Códice Matritense de la Real Academia de la Historia*, Ed. Facsimilar de Paso y Troncoso, vol. VIII, fol. 119, r.; Ap I, 13.

³³ El tratado de Martín de la Cruz fué traducido del náhuatl al latín por Juan Badiano, indígena de Xochimilco, con el título de *Libellus de medicinalibus indorum herbis*. Esta obra, descubierta en 1929 en la Biblioteca vaticana, fué publicada en Ed. facsimilar por E. Walcott Emmart con el título de *The Badianus Manuscript*, Baltimore, John Hopkins Press, 1940. Dos son las ediciones principales que existen de la obra que acerca de plantas terapéuticas y animales de la Nueva España escribió el Dr. Francisco Hernández: la llamada edición “romana” de mediados del siglo XVII y la “matritense” de 1790. (Véase la cuidadosa “Bibliografía del Dr. Francisco Hernández humanista del siglo XVI”, publicada por el Dr. Germán Somolinos D’ Ardois en *Revista Interamericana de Bibliografía*, Vol. VII, núm. 1, enero-marzo de 1957, pp. 1-76.) El Instituto de Biología de la Universidad Nacional de México publicó (1942-1946) una parte de la obra de Hernández en versión castellana de José Rojo: *Historia de las Plantas de Nueva España*, 3 vols., Imprenta Universitaria, México, 1942-46.

Durante el presente año (1959) ha aparecido un primer volumen de la nueva edición de las *Obras Completas* de Hernández con estudios introductorios de José Miranda y Germán Somolinos. Esta edición, que se espera llegue a ser la única verdaderamente completa, se publica por una Comisión de especialistas de la Universidad Nacional, bajo la dirección de las Dres. Efrén C. del Pozo y Germán Somolinos D’ Ardois.

Escribió también el mismo Hernández, entre otras cosas, un trabajo acerca de las antigüedades de Nueva España, en el que siguiendo de cerca la *Historia* de Sahagún, ofrece en ocasiones datos allegados directamente por él mismo. Véase la reproducción facsimilar de este trabajo: *De Antiquitatibus Novae Hispaniae*, Authore Francisco Hernando—, medico et historico Philippi II et Indiarum omnium medico primario, en “Códice de la Real Academia de la Historia de Madrid”, Talleres del Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnografía, México, 1926.

Existe versión castellana: *Antigüedades de la Nueva España*, traduc. del latín y notas por Joaquín García Pimentel, Robredo, México, 1945.

En relación con los conocimientos sobre anatomía y medicina en general de los nahuas, mencionaremos tan sólo otros tres trabajos recientes y de particular importancia:

“Estudios farmacológicos de algunas plantas usadas en la medicina azteca”, por el Dr. Efrén C. del Pozo, en *Boletín Indigenista*, vol. VI, pp. 350-364; “Influencia Indígena en la Medicina hipocrática”, por el Dr. Juan Comas en *América Indígena*, vol. XIV, pp. 327-361, en los que se destaca el hecho de la supervivencia, tanto en el plano científico, como en el popular, de no pocos conocimientos médicos de los antiguos nahuas; “La anatomía entre los mexicanos” por el Dr. Rafael Martín del campo, en *Rev. de la Sociedad Mexicana de la Historia Natural*, t. XVII, núms 1-4 dic. 1956, pp. 145-167.

³⁴ Motolinía describe así brevemente la forma como adivinaban los hechiceros con cordeles: “También tenían aquellos hechiceros unos cordeles como llavero de donde las mujeres traen colgando las llaves e lanzábanles, e si quedaban revueltos decían que era señal de muerte e si salía alguno o salían extendidos era señal de vida...” (Motolinía, fray Toribio, O. F. M., *Memoriales*, París, 1903, p. 126).

³⁵ *Colloquios y doctrinas*... fol. 3, r. AP I, 13. (Ed. de Lehmann, p. 97)

³⁶ Entre los trabajos más recientes sobre este tema debe mencionarse la importante obra aún no concluída de Lic. Raúl Noriega, *La Piedra del sol y 16 monumentos astronómicos del México antiguo*, 2a Ed. Preliminar, México, 1955, en la que, sobre la base de una profunda interpretación matemática, descubre no sólo en la Piedra del Sol, sino en otros varios monumentos prehispánicos, toda una serie de “relojes cósmicos” de asombrosa precisión. su desciframiento de signos algébricos, factores, multiplicadores, etc., en la Piedra del Sol, merece un detenido estudio de parte de quienes se interesan por el aspecto científico de las antiguas culturas de Mesoamérica.

El Factor Religioso

I- La religión del Tawantinsuyo

Han tramontado definitivamente los tiempos de apriorismo anticlerical, en que la crítica «librepensadora» se contentaba con una estéril y sumaria ejecución de todos los dogmas e iglesias, a favor del dogma y la iglesia de un «libre pensamiento» ortodoxamente ateo, laico y racionalista. El concepto de religión ha crecido en extensión y profundidad. No reduce ya la religión a una iglesia y un rito. Y reconoce a las instituciones y sentimientos religiosos una significación muy diversa de la que ingenuamente le atribuían, con radicalismo incandescente, gente que identificaban religiosidad y «oscurantismo».

La crítica revolucionaria no regatea ni contesta ya a las religiones, y ni siquiera a las iglesias, sus servicios a la humanidad ni su lugar en la historia. Waldo Frank, pensador y artista de espíritu tan penetrante y moderno, no nos ha asombrado, por eso, cuando nos ha explicado el fenómeno norteamericano descifrando, atentamente, su origen y factor religioso. El *pioneer*, el puritanismo y el judío han sido, según la luminosa versión de Frank, los creadores de los Estados Unidos. El *pioneer* desciende del puritanismo: más aún, lo realiza. Porque en la raíz de la protesta puritana, Frank distingue principalmente voluntad de potencia. «El puritano -escribe- había comenzado por desear el poder en Inglaterra: este deseo lo había impulsado hacia la austeridad, de la cual había pronto descubierto las dulzuras. He aquí que descubría luego un poder sobre sí mismo, sobre los otros, sobre el mundo tangible. Una tierra virgen y hostil demandaba todas las fuerzas que podía aportarle; y, mejor que ninguna otra, la vida frugal, la vida de renunciamento, le permitía disponer de esas fuerzas».²

El colonizador anglosajón no encontró en el territorio norteamericano ni una cultura avanzada ni una población potente. El cristianismo y su disciplina no tuvieron, por ende, en Norteamérica, una misión evangelizadora. Distinto fue el destino del colonizador ibero, además de ser diverso el colonizador mismo. El misionero debía catequizar en México, el Perú, Colombia, Centroamérica, a una numerosa población, con instituciones y prácticas religiosas arraigadas y propias.

Como consecuencia de este hecho, el factor religioso ofrece, en estos pueblos, aspectos más complejos. El culto católico se superpuso a los ritos indígenas, sin absorberlos más que a medias. El estudio del consentimiento religioso en la América española tiene, por consiguiente, que partir de los cultos encontrados por los conquistadores.

La labor no es fácil. Los cronistas de la Colonia no podían considerar estas concepciones y prácticas religiosas sino como un conjunto de supersticiones bárbaras. Sus versiones deforman y empañan la imagen del culto aborígen. Uno de los más singulares ritos mexicanos -el que revela que en México se conocía y aplicaba la idea de la transustanciación- era para los españoles una simple trepa del demonio.

Pero, por mucho que la crítica moderna no se haya puesto aún de acuerdo respecto a la mitología peruana, se dispone de suficientes elementos para saber su puesto en la evolución religiosa de la humanidad.

La religión inkaica carecía de poder espiritual para resistir al Evangelio. Algunos historiadores deducen de algunas constataciones filológicas y arqueológicas el parentesco de la mitología inkaica con

la indostana. Pero su tesis reposa en similitudes mitológicas, esto es, formales; no propiamente espirituales o religiosas. Los rasgos fundamentales de la religión inkaica son su colectivismo teocrático y su materialismo. Estos rasgos la diferencian, sustancialmente, de la religión indostana, tan espiritualista en su esencia. Sin arribar a la conclusión de Valcárcel de que el hombre del Tawantinsuyo carecía virtualmente de la idea del «más allá», o se conducía como si así fuera, no es posible desconocer lo exiguo y sumario de su metafísica. La religión del quechua era un código moral antes que una concepción metafísica, hecho que nos aproxima a la China mucho más que a la India. El Estado y la Iglesia se identificaban absolutamente; la religión y la política reconocían los mismos principios y la misma autoridad. Lo religioso se resolvía en lo social. Desde este punto de vista, es evidente entre la religión del Inkario y las de Oriente la misma oposición que James George Frazer constata entre éstas y la civilización greco-romana. «La sociedad, en Grecia y en Roma - escribe Frazer -, se fundaba sobre la concepción de la subordinación del individuo a la sociedad, del ciudadano al Estado; colocaba la seguridad de la república como fin dominante de conducta, por encima de la seguridad del individuo, sea en este mundo, sea en el mundo futuro. Los ciudadanos, educados desde la infancia en este ideal altruista, consagraban su vida al servicio del Estado y estaban prontos a sacrificarla por el bien público. Retrocediendo ante el sacrificio supremo, sabían muy bien que obraban bajamente prefiriendo su existencia personal a los intereses nacionales. La propagación de las religiones orientales cambió todo esto: inculcó la idea de que la comunión del alma con Dios y su salud eterna eran los únicos fines por los cuales valía la pena de vivir, fines en comparación de los cuales la prosperidad y aun la existencia del Estado resultaban insignificantes».³

Identificada con el régimen social y político, la religión inkaica no pudo sobrevivir al Estado inkaico. Tenía fines temporales más que fines espirituales. Se preocupaba del reino de la tierra antes que del reino del cielo. Constituía una disciplina social más que una disciplina individual. El mismo golpe hirió de muerte la teocracia y la teogonía. Lo que tenía que subsistir de esta religión, en el alma indígena, había de ser, no una concepción metafísica, sino los ritos agrarios, las prácticas y el sentimiento panteísta.⁴

De todas las versiones que tenemos sobre los mitos y ceremonias inkaicas, se desprende que la religión quechua era en el imperio mucho más que la religión del Estado (en el sentido que esta confesión posee en nuestro evo). La Iglesia tenía el carácter de una institución social y política. La Iglesia era el Estado mismo. El culto estaba subordinado a los intereses sociales y políticos del imperio

Este lado de la religión inkaica se delinea netamente en el miramiento con que trataron los inkas a los símbolos religiosos de los pueblos sometidos o conquistados. La Iglesia inkaica se preocupaba de avasallar a los dioses de éstos, más que de perseguirlos y condenarlos. El templo del Sol se convirtió así en el templo de una religión o una mitología una tanto federal. El quechua, en materia religiosa, no se mostró demasiado catequista sino inquisidor. Su esfuerzo, naturalmente dirigido a la mejor unificación de Imperio, tendía, en este interés, a la extirpación de los ritos crueles y de las prácticas bárbaras; no a la propagación de una nueva y única verdad metafísica. Para los inkas se trataba no tanto de sustituir como de elevar la religiosidad de los pueblos anexados a su Imperio.

La religión del Tawantinsuyo, por otro lado, no violentaba ninguno de los sentimientos ni de los hábitos de los indios. No estaba hecha de complicadas abstracciones, sino de sencillas alegorías. Todas sus raíces se alimentaban de los instintos y costumbres espontáneos de una nación constituida por tribus agrarias, sana y ruralmente panteístas, más propensas a la cooperación que a la guerra. Los mitos inkaicos reposaban sobre la primitiva y rudimentaria religiosidad de los aborígenes, sin contrariarla sino en la medida en que la sentían ostensiblemente inferior a la cultura inkaica o peligrosa para el régimen social

y político del Tawantinsuyo. Las tribus del Imperio más que en la divinidad de una religión o un dogma, creían simplemente en la divinidad de los Inkas.

Los aspectos de la religión de los antiguos peruanos que más interesa esclarecer son, por eso -antes que los misterios o símbolos de su metafísica y de su mitología muy embrionarias-, sus elementos naturales: animismo, magia, totems y tabúes. Es esta una investigación que debe conducirse a conclusiones seguras sobre la evolución moral y religiosa de los indios.

La especulación abstracta sobre los dioses inkaicos ha empujado frecuentemente a la crítica a deducir de la correspondencia o afinidad de ciertos símbolos o nombres el probable parentesco de la raza quechua con razas que, espiritualmente y mentalmente, resultan distintas y diversas. Por el contrario, el estudio de los factores primario de su religión sirve para constatar la universalidad o semiuniversalidad de innumerables ritos y creencias mágicas y, por consiguiente, lo aventurado de buscar en este terreno las pruebas de una hipotética comunidad de orígenes. El estudio comparado de las religiones ha hecho en los últimos tiempo enormes progresos, que impiden servirse de los antiguos puntos de partida para decidir respecto a la particularidad o el significado de un culto. James George Frazer, a quien se deben en gran parte estos progresos, sostiene que, en todos los pueblos, la edad de la magia ha precedido a la edad de la religión; y demuestra la análoga o idéntica aplicación de los principio de «similitud», «simpatía» y «contacto», entre pueblos totalmente extraños entre sí.⁵

Los dioses inkaicos reinaron sobre una muchedumbre de divinidades menores que, anteriormente a su imperio y arraigadas en el suelo y el alma indios, como elementos instintivos de una religiosidad primitiva, estaban destinadas a sobrevivirles. El «animismo» indígena poblaba el territorio del Tawantinsuyo de genio o dioses locales, cuyo culto ofrecía a la evangelización cristiana una resistencia mucho mayor que el culto inkaico del Sol o del dios Kon. El «totemismo», consustancial con el *ayllu* y la tribu, más perdurable que el Imperio, se refugiaba no sólo en la sangre misma del indio. La magia, identificaba como arte primitivo de curar a los enfermos, con necesidad e impulsos vitales, contaba con arraigo bastante para subsistir por mucho tiempo bajo cualquier creencia religiosa.

Estos elementos naturales o primitivos de religiosidad se avenían perfectamente con el carácter de la monarquía y el Estado inkaicos. Más aún: estos elementos exigían la divinidad de los inkas y de su gobierno. La teocracia inkaica se explica en todos sus detalles por el estado social indígena; no es menester la fácil explicación de la sabiduría taumatúrgica de los inkas. (Colocarse en este punto de vista es adoptar el de la plebe vasalla que se quiere, precisamente, desdeñar y rebajas) Frazer, que tan magistralmente ha estudiado el origen mágico de la realza, analiza y clasifica varios tipos de reyes-sacerdotes, dioses humanos, etc., más o menos próximos a nuestros Inkas. «Entre los indios de América -escribe refiriéndose particularmente a este caso- los progresos más considerables hacia la civilización han sido efectuados bajo los gobiernos monárquicos y teocráticos de México y del Perú, pero sabemos demasiado pocas cosas de la historia primitiva de estos países para decir si los predecesores de sus reyes divinizados fueron o no hombres-medicina. Podría encontrarse la huella de tal sucesión en el juramento que pronunciaban los reyes mexicanos al ascender al trono; juraban hacer brillar al sol, caer la lluvia de las nubes, correr los ríos y producir a la tierra frutos en abundancia. Lo cierto es que en la América aborígen, el hechicero y el curandero, nimbado de una aureola de misterio, de respeto y de temor, era un personaje considerable y que pudo muy bien convertirse en jefe o rey en muchas tribus, aunque nos falten pruebas positivas, para afirmar este último punto». El autor de *The Golden Bough* extrema su prudencia, por insuficiencia de material histórico; pero llega siempre a esta conclusión: «En la América del Sur, la magia parece haber sido la ruta que condujo al trono». Y, en otro capítulo, precisa más aún su concepto:

«La pretensión de poderes divinos y sobrenaturales que nutrieron los monarcas de grandes imperios históricos como el Egipto, México y el Perú no provenía simplemente de una vanidad complaciente ni era la expresión de una vil lisonja; no era sino una supervivencia y una extensión de la antigua costumbre salvaje de deificar a los reyes durante su vida. Los Inkas del Perú, por ejemplo, que se decían hijos del Sol, eran reverenciados como dioses; se les consideraban infalibles y nadie pensaba dañar a la persona, el honor, los bienes del monarca o de un miembro de su familia. Contrariamente a la opinión general, los Inkas no veían su enfermedad como un mal. Era, a sus ojos, una mensajera de su padre el Sol que los llamaba a reposar cerca de él en el cielo».⁶

El pueblo inkaico ignoró toda separación entre la religión y la política, toda diferencia entre Estado e Iglesia. Todas sus instituciones, como todas sus creencias, coincidían estrictamente con su economía de pueblo agrícola y con su espíritu de pueblo sedentario la teocracia descansaba en lo ordinario y lo empírico; no en la virtud taumatúrgica de un profeta ni de su verbo. La religión era el Estado.

Vasconcelos que subestimaba un poco las culturas autóctonas de América piensa que, sin un libro magno, sin un código sumo, estaban condenadas a desaparecer por su propia inferioridad. Estas culturas, sin duda, intelectualmente, no habían salido aún del todo de la edad de la magia. Por lo que toca a la cultura inkaica, bien sabemos además que fue la obra de una raza mejor dotada para la creación artística que para la especulación intelectual. Si no ha dejado, por eso, un magnífico arte popular, no ha dejado, en cambio, un Rig-Veda ni un Zend-avesta. Esto hace más admirable todavía su organización social y política. La religión no era sino uno de los aspectos de esta organización, a la que no podía, por ende, sobrevivir.

II. La conquista católica

He dicho que la Conquista fue la última cruzada y que con los conquistadores tramontó la grandeza española. Su carácter de cruzada define a la Conquista como empresa esencialmente militar y religiosa. La realización en comandita soldados y misioneros. El triunvirato de la conquista del Perú habría estado incompleto sin Hernando de Luque. Tocaba a un clérigo el papel de letrado y mentor de la compañía. Lo que representaba la Iglesia y el Evangelio. Sus presencia resguardaba los fueros del dogma y daba una doctrina a la aventura. En Cajamarca, el verbo de la conquista fue el padre Valverde. La ejecución de Atahualpa, aunque obedeciese sólo al rudimentario maquiavelismo político de Pizarro, se revistió de razones religiosas. Virtualmente, aparece como la primera condena de la Inquisición en el Perú.

Después de la tragedia de Cajamarca, el misionero continuó dictando celosamente su ley a la Conquista. El poder espiritual inspiraba y manejaba al poder temporal. Sobre las ruinas del Imperio, en el cual Estado e Iglesia se consustanciaban, se esboza una nueva teocracia, en la que el latifundio, mandato económico, debía nacer de la «encomienda», mandato administrativo, espiritual y religioso. Los frailes tomaron solemne posesión de los templos inkaicos. Los dominios se instalaron en el templo del Sol, acaso por cierta predestinación de orden tomista, maestra en el arte escolástico de reconciliar al cristianismo con la tradición pagana.⁷ La Iglesia tuvo así parte activa, directa, militante en la Conquista.

Pero si se puede decir que el colonizador de la América sajona fue el *pioneer* puritano, no se puede decir igualmente que el colonizador de la América española fue el cruzado, el caballero. El conquistador era de esa estirpe espiritual; el colonizador no. La razón está al alcance de cualquiera: el puritano representaba un movimiento en ascensión, la Reforma protestante; el cruzado, el caballero, personificaba

una época que concluía, el Medievo católico. Inglaterra siguió enviando puritano a sus colonias, mucho tiempo después de que España no tenía ya cruzados que mandar a las suyas. La especie estaba agotada. La energía espiritual de España -solicitada por la reacción contra la Reforma precisamente- daba vida a un extraordinario renacimiento religioso, destinado a gastar su magnífica potencia en una intransigente reafirmación ortodoxa: la Contrarreforma. «La verdadera Reforma española -escribe Unamuno- fue la mística, y ésta, que tan poco se preocupó de la Reforma protestante, fue en España el más fuerte valladar contra ella. Santa Teresa hizo acaso tanto como San Ignacio de Loyola, al contrarreforma, por medio de la reforma española».⁸

La Conquista consumió los últimos cruzados. Y el cruzado de la Conquista, en el gran mayoría de los casos, no era ya propiamente el de las cruzadas, sino sólo su prolongación espiritual. El noble no estaba ya para empresas de caballería. La extensión y riqueza de los dominios de España le aseguraba una existencia cortesana y gaudiente. El cruzado de la Conquista, cuando fue hidalgo, fue pobre. En otros casos, provenía del estado llano.

Venidos de España a ocupar tierras para su rey -en quien los misioneros reconocían ante todo un fiduciario de la Iglesia romana-, los conquistadores parecen impulsados a veces por un vago presentimiento de que los sucederían hombres sin grandeza y audacia. Un confuso y oscuro instinto los mueve a rebelarse contra la metrópoli. Acaso en el mismo heroico arranque de Cortés, cuando manda quemar sus naves, asoma indescifrable esta intuición. En la rebelión de Gonzalo Pizarro, alienta una trágica ambición, una desesperada e impotente nostalgia. Con su derrota, termina la obra y la raza de los conquistadores. Concluye la Conquista; comienza el Coloniaje. Y si la Conquista es una empresa militar y religiosa, el Coloniaje no es sino una empresa política y eclesiástica. La inaugura un hombre de iglesia, don Pedro de la Gasca. El eclesiástico reemplaza al evangelizador. El Virreinato, molice y ocio sensual, traería después al Perú nobles letrados y doctores escolásticos, gente ya toda de otra España, la de la Inquisición y de la decadencia.

Durante el Coloniaje, a pesar de la Inquisición y la Contrarreforma, la obra civilizadora es, sin embargo, en su mayor parte, religiosa y eclesiástica. Los elementos de educación y de cultura se concentraban exclusivamente en manos de la Iglesia. Los frailes contribuyeron a la organización virreinal no sólo con la evangelización de los infieles y la persecución de las herejías, sino con la enseñanza de artes y oficios y el establecimiento de cultivos y obrajes. En tiempos en que la Ciudad de los Virreyes se reducía a unos cuantos rústicos solares, los frailes fundaron aquí la primera universidad de América. Importaron con sus dogmas y sus ritos, semillas, sarmientos, animales domésticos y herramientas. Estudiaron las costumbres de los naturales, recogieron sus tradiciones allegaron los primeros materiales de su historia. Jesuitas y dominicos, por una suerte de facultad de adaptación y asimilación que caracteriza sobre todo a los jesuitas captaron no pocos secretos de la historia y el espíritu indígenas. Y los indios, explotados en la misma, en los obrajes y en las «encomiendas», encontraron en los convenios, y aun en los curatos, sus más eficaces defensores. El padre de Las Casas, en quien florecían las mejores virtudes del misionero, del evangelizador, tuvo precursores y continuadores.

El catolicismo, por su liturgia suntuosa, por su culto patético, estaba dotado de una aptitud tal vez única para cautivar a una población que no podía elevarse súbitamente a una religiosidad espiritual y abstractista. Y contaba, además, con su sorprendente facilidad de aclimatación a cualquier época o clima histórico. El trabajo, empezado muchos siglos atrás en Occidente, de absorción de antiguos mitos y de apropiación de fechas paganas, continuó en el Perú. El culto de la Virgen encontró en el lago Titicaca -de donde parecía nacer la teocracia inkaica- su más famoso santuario.

Emilio Romero, inteligente y estudioso escritor, tiene interesantes observaciones sobre este aspectos de la sustitución de los dioses inkaicos por la efigies y ritos católicos. «Los indios vibraban de emoción -escribe- ante la solemnidad del rito católico. Vieron la imagen del Sol en los rutilantes bordados de las casullas y de las capas pluviales; y los colores del iris en los roquetes de finísimos hilos de seda en fondos violáceos. Vieron tal vez el símbolo de los quipus en las borlas moradas de los abates y en los cordones de los descalzos. Así se explica el furor pagano con que las multitudes indígenas cuzqueñas vibraban de espanto ante la presencia del señor de los Temblores en quien veían la imagen tangible de sus recuerdos y sus adoraciones, muy lejos el espíritu del pensamiento de los frailes. Vibraban el paganismo indígenas en las fiestas religiosas. Por eso, lo vemos llevar sus ofrendas a la iglesia, los productos de sus rebaños, las primicias de sus cosechas. Más tarde, ellos mismos levantaban sus aparatosos altares del Corpus Christi llenos de espejos con marcos de plata repujada, sus grotescos santos y a los pies de los altares las primicias de los campos. Brindaban frente a los santos con honda nostalgia la misma jora de las libaciones del *Cápac Raymi*; y finalmente, entre los alaridos de su devoción que para los curas españoles eran gritos de penitencia y para los indios gritos pánicos, bailaban las estrepitosas *cachampas* y las gimnásticas *kashuas* ante la sonrisa petrificada y vidriosa de los santos.»⁹

La exterioridad, el paramento del catolicismo, sedujeron fácilmente a los indios. La evangelización, la catequización, nunca llegaron a consumarse en su sentido profundo, por esta misma falta de resistencia indígena. Para un pueblo que no había distinguido lo espiritual de lo temporal, el dominio político comprendía el dominio eclesiástico. Los misioneros no impusieron el Evangelio; impusieron el culto, la liturgia, adecuándolos sagazmente a las costumbres indígenas. El paganismo aborigen subsistió bajo el culto católico

Este fenómeno no era exclusivo de la catequización del Tawantinsuyo. La catolicidad se caracteriza, históricamente, por el mimetismo con que, en lo formal, se ha amoldado siempre al medio. La Iglesia romana puede sentirse legítima heredera del Imperio romano en lo que concierne a la política de colonización y asimilación de los pueblos sometidos a su poder. La indagación del origen de las grandes fechas del calendario gregoriano ha revelado a los investigadores asombrosas sustituciones. Frazer, analizándolas, escribe: «Consideradas en su conjunto, las coincidencias de las fiestas paganas son demasiado precisas y demasiado numerosas para ser accidentales. Constituyen la marca del compromiso que la Iglesia, en la hora de su triunfo, se halló forzada a hacer con sus rivales, vencidos, pero todavía peligrosos. El protestantismo inflexible de los primeros misioneros, con su ardiente denuncia del paganismo, había cedido el lugar a la política más flexible, a la tolerancia más cómoda, a la ancha caridad de eclesiásticos avisados que se percataban bien de que, si el cristianismo debía conquistar al mundo, no podría hacerlo sino aflojando un poco los principios demasiado rígidos de su fundador, ensanchando un poco la puerta estrecha que conduce a la salud. Bajo este aspecto, se podría trazar un paralelo muy instructivo entre la historia del cristianismo y la historia del budismo».¹⁰ Este compromiso, en su origen, se extiende del catolicismo a toda la cristiandad; pero se presenta como virtud o facultad romana, tanto por su carácter de compromiso puramente formal (en el orden dogmático o teológico la catolicidad ha sido en cambio intransigente), como por el hecho de que la evangelización de los americanos sistemáticos y eficazmente. La Inquisición, desde este punto de vista, adquiere la fisonomía de un fenómeno interno de la religión católica: su objeto fue la represión de la herejía interior, la persecución de los herejes, no de los infieles.

Pero esta facultad de adaptación es, al mismo tiempo, la fuerza y la debilidad de la Iglesia romana. El espíritu religioso no se tiempla sino en el combate, en la agonía. «El cristianismo, la cristiandad -dice

Unamuno- desde que nació en San Pablo no fue una doctrina, aunque se expresara dialécticamente: fue vida, lucha, agonía. La doctrina era el Evangelio, la Buena Nueva. El cristianismo, la cristianidad, fue una preparación para la muerte y la resurrección, para la vida eterna». ¹¹ La pasividad con que los indios se dejaron catequizar, sin comprender el catecismo, enflaqueció espiritualmente al catolicismo en el Perú. El misionero no tuvo que velar por la pureza del dogma; su misión se redujo a servir de guía moral, de pastor eclesiástico a una grey rústica y sencilla, sin inquietud espiritual ninguna.

Como en lo político, en lo religioso, al período heroico de la Conquista siguió el período virreinal -administrativo y burocrático-. Francisco García Calderón enjuicia así, en conjunto, esta época: «Si la conquista fue el reino del esfuerzo, la época colonial es un largo período de extenuación moral». ¹² La primera etapa, simbolizada por el misionero, corresponde espiritualmente a la del florecimiento de la mística en España. En la mística, en la Contrarreforma, como lo sostiene Unamuno, España gastó la fuerza espiritual que otros pueblos gastaron en la Reforma. Unamuno define de este modo a los místicos: «Repelen la vana ciencia y buscan saber de finalidad pragmática, conocer para amar y obrar y gozar de Dios, no para conocer tan sólo. Son sabiéndolo o no, anti-intelectualistas y esto los separa de un Eckart, verbigracia. Propenden al voluntarismo. Lo que buscan es saber total e integral, una sabiduría en que el conocer, el sentir y el querer se aúnen y aun fundan en lo posible. Amamos la verdad porque es bella, y porque la amamos, creemos, según el padre Avila. En esta sabiduría sustancial se mejen y cuajan, por así decirlo, la verdad, la bondad y la belleza. Es, pues, natural que este misticismo culminante en una mujer, de espíritu menos analítico que el del hombre, y en quien se dan en más íntimo consorcio, o mejor en una primitiva indiferenciación, las facultades anímicas». ¹³

Ya sabemos que en España esta llamada espiritual, de la cual surgió la Contrarreforma, encendió el alma de Santa Teresa, de San Ignacio y de otros grandes místicos; pero que luego se agotó y concluyó, trágica y fúnebremente, en las hogueras de la Inquisición. Pero en España contaba, para reavivar su fuerza, con la lucha contra la herejía, contra la Reforma. Allá podía ser todavía, por algún tiempo, vivo y enérgico resplandor. Aquí fácilmente superpuesto el culto católico al sentimiento pagano de los indios, el catolicismo perdió su vigor moral. «Una gran santa -observa García Calderón- como Rosa de Lima está bien lejos de tener la fuerte personalidad y la energía creadora de Santa Teresa, la gran española». ¹⁴

En la costa, en Lima sobre todo, otro elemento vino a enervar la energía espiritual del catolicismo. El esclavo negro prestó al culto católico su sensualismo fetichista, su oscura superstición. El indio, sanamente panteísta y materialista, había alcanzado el grado ético de una gran teocracia; el negro, mientras tanto, trasudaba por todos sus poros el primitivismo de la tribu africana. Javier Prado anota lo siguiente: «Entre los negros, la religión cristiana era convertida en culto supersticioso e inmoral. Embriagados completamente por el abuso del licor, excitados por estímulos de sensualidad y libertinaje, propios de su raza, iban primero los negros bozales y después los criollos danzando con movimientos obscenos y gritos salvajes, en las populares fiestas de *diablos y gigantes, moros y cristianos*, con las que, frecuentemente, con aplauso, acompañaban a las procesiones». ¹⁵

Los religiosos gastaban lo mejor de su energía en sus propias querellas internas, o en la caza del hereje, si no en una constante y activa rivalidad con los representantes del poder temporal. Hasta en el fervor apostólico del padre de Las Casas, el profesor Prado cree encontrar el estímulo de esta rivalidad. Pero, en este caso, al menos, el celo eclesiástico era usado en servicio de una causa noble y justa que, hasta mucho tiempo después de la emancipación política del país, no volvería a encontrar tan tenaces defensores.

Si el suntuoso culto y la majestuosa liturgia disponía de un singular poder de sugestión para imponerse al paganismo indígena, el catolicismo español, como concepción de la vida y disciplina del espíritu, carecía de aptitud para crear en sus colonias elementos de trabajo y de riqueza. Este es, como lo he observado en mi estudio sobre la economía peruana, el lado más débil de la colonización española. Más, del recalitrante medievalismo de España, causante de su floja y morosa evolución hacia el capitalismo, sería arbitrario y extremado suponer exclusivamente responsable al catolicismo que, en otros países latinos, supo aproximarse sagazmente a los principios de la economía capitalista. Las congregaciones, especialmente la de los jesuitas, operaron en el terreno económico, más diestramente que la administración civil y sus fiduciarios. La nobleza española despreciaba el trabajo y el comercio; la burguesía, muy retardada en su proceso, estaba contagiada de principios aristocrático. Pero, en general la experiencia de Occidente revela la solidaridad entre capitalismo y protestantismo, de modo demasiado concreto. El protestantismo aparece en la historia, como la levadura espiritual del proceso capitalista. La reforma protestante contenía la esencia, el germen del Estado liberal. El protestantismo y el liberalismo correspondieron, como corriente religiosa y tendencia política respectivamente, al desarrollo de los factores de la economía capitalista. Los hechos abonan esta tesis. El capitalismo y el industrialismo no han fructificado en ninguna parte como en los pueblos protestantes. La economía capitalista ha llegado a su plenitud sólo en Inglaterra, Estados Unidos y Alemania. Y, dentro de estos estados, los pueblos de confesión católica han conservado instintivamente gustos y hábitos rurales y medievales. (Baviera católica es también campesina.) Y en cuanto a los estados católicos, ningunos ha alcanzado un grado superior de industrialización. Francia -que no puede ser juzgada por el mercado financiero cosmopolita de París ni por el *Comite des Forges*- es más agrícola que industrial. Italia -aunque su demografía la ha empujado por la vía del trabajo industrial que ha creado los centros capitalistas de Milán Turín y Génova- mantiene su inclinación agraria. Mussolini se complace frecuentemente en el elogio de Italia campesina y provinciana y en uno de sus discursos últimos ha recalcado su aversión a un urbanismo y un industrialismo excesivos, por su influjo depresivo sobre el factor demográfico. España, el país más clausurado en su tradición católica -que arrojó de su suelo al judío-, presenta la más retrasada y anémica estructura capitalista, con la agravante de que su incipiente industrial y financiera no ha estado al menos compensada por una gran prosperidad agrícola, acaso porque, mientras el terrateniente italiano heredó de sus ascendientes romanos un arraigado sentimiento agrario, el hidalgo español se aferró al prejuicio de las profesiones nobles. El diálogo entre la carrera de las armas y la de las letras no reconoció en España más primacía que la de la carrera eclesiástica.

La primera etapa de la emancipación de la burguesía es, según Engels, la reforma protestante. «La reforma de Calvino -escribe el célebre autor del *Anti-Dühring*- respondía a las necesidades de la burguesía más avanzada de la época. Su doctrina de la predestinación era la expresión religiosa del hecho de que, en el mundo comercial de la competencia, el éxito y el fracaso no dependen ni de la actividad ni de la habilidad del hombre, sino de circunstancias no subordinadas a su control».¹⁶ La rebelión contra Roma de las burguesías más evolucionadas y ambiciosas condujo a la institución de iglesias nacionales destinadas a evitar todo conflicto entre lo temporal y lo espiritual, entre la Iglesia y el Estado. El libre examen encerraba el embrión de todos los principios, etc. El individualismo, indispensable para el desenvolvimiento de una sociedad basada en estos principios, recibía de la moral y de la práctica protestantes los mejores estímulos.

Marx ha esclarecido varios aspectos de relaciones entre protestantismo y capitalismo. Singularmente aguda es la siguiente observación: «El sistema de la moneda es esencialmente católico, el del crédito

eminentemente protestante. Lo que salva es la fe: la fe en el valor monetario considerado como el alma de la mercadería, la fe en el sistema de producción y su ordenamiento predestinado, la fe en los agentes de la producción que personifican el capital, el cual tiene el poder de aumentar por sí mismo el valor. Pero así como el protestantismo no se emancipa casi de los fundamentos del catolicismo, así el sistema del crédito no se eleva sobre la base del sistema de la moneda».¹⁷

Y no sólo los dialécticos del materialismo históricos constaran esta consanguinidad de los dos grandes fenómenos. Hoy mismo, en una época de reacción, así intelectual como política, un escritor español, Ramiro de Maeztu, descubre la flaqueza de su pueblo en su falta de sentido económico. Y he aquí cómo entiende los factores morales del capitalismo yanqui: «Su sentido del poder lo deben, en efecto, los norteamericanos a la tesis calvinista de que Dios, desde toda eternidad, ha destinado unos hombres a la salvación y otros a la muerte eterna; que esa salvación se conoce en el cumplimiento de los deberes de cada hombre en su propio oficio de lo cual se deduce que la prosperidad consiguiente al cumplimiento de esos deberes es signo de la posesión de la divina gracia, por lo que hace falta conservarla a todo trance, lo que implica la moralización de la manera de gastar el dinero. Estos postulados teológicos no son actualmente más que historia. El pueblo de los Estados Unidos continúa progresando, pero a la manera de una piedra lanzada por un brazo que ya no existe para renovar la fuerza del proyectil, cuando ésta se agote».¹⁸ Los neoscolásticos se empeñan en contestar o regatear a la Reforma este influjo en el desarrollo capitalista, pretendiendo que en el tomismo estaban ya formulados los principios de la economía burguesa.¹⁹ Sorel ha reconocido a Santo Tomás los servicios prestados a la civilización occidental por el realismo con que trabajó por apoyar el dogma en la ciencia. Ha hecho resaltar particularmente su concepto de que «la ley humana no puede cambiar la naturaleza jurídica de las cosas, naturaleza que deriva de su contenido económico».²⁰ Pero si el catolicismo, con Santo Tomás, arribó a este grado de comprensión de la economía, la Reforma forjó las armas morales de la revolución burguesa, franqueando la vía del capitalismo. La concepción neoescolástica se explica fácilmente. El neotomismo es burgués; pero no capitalista. Porque así como socialismo no es la misma cosa que proletariado, capitalismo no es exactamente la misma cosa que burguesía. La burguesía es la clase, el capitalismo es el orden, la civilización, el espíritu que de esta clase ha nacido. La burguesía es anterior al capitalismo. Existió mucho antes que él, pero sólo después ha dado su nombre a toda una edad histórica.

Dos caminos tiene el sentimiento religioso según un juicio de Papini -de sus tiempos de pragmatista-: el de la posesión y el de la renuncia.²¹ El protestantismo, desde su origen, escogió resueltamente el primero. En el impulso místico del puritanismo, Waldo Frank acertadamente advierte, ante todo, voluntad de potencia. En su explicación de Norteamericana nos dice cómo «la disciplina de la Iglesia organizó e hizo marchar a los hombres contra las dificultades materiales de una América indomada; como el renunciamiento a los placeres de los sentidos produjo máxima energía disponible para la caza del poder y de la riqueza; cómo estos sentidos mortificados por principios ascéticos, adaptados a las rudas condiciones de la vida, tomaron su revancha en una lucha la fortuna». La universidad norteamericana; bajo estos principios religiosos, proporcionaba a los jóvenes una cultura «cuyo sentido era la santidad de la propiedad, la moralidad del éxito».²²

El catolicismo, es tanto, se mantuvo como un constante compromiso entre los dos términos, posesión y renuncia. Su voluntad de potencia se tradujo en empresas militares y sobre todo políticas; no inspiró ninguna gran aventura económica, La América española, por otra parte, no ofrecía a la catolicidad un ambiente propicio al ascetismo. En vez de mortificación, los sentidos no encontraron en este continente sino goce, lasitud y molicie.

La evangelización de la América española no puede ser enjuiciada como una empresa religiosa sino como una empresa eclesiástica. Pero, después de los primeros siglos del cristianismo, la evangelización tuvo siempre este carácter. Sólo una poderosa organización eclesiástica, apta para movilizar aguerridas milicias de catequistas y sacerdotes, era capaz de colonizar para la fe cristiana pueblos lejanos y diversos.

El protestantismo, como ya he apuntado, careció siempre de eficacia catequista, por una consecuencia lógica de su individualismo, destinado a reducir al mínimo el marco eclesiástico de la religión. Su propagación en Europa se debió invariablemente a razones políticas y económicas: los conflictos entre la Iglesia romana y estados y monarcas propensos a rebelarse contra el poder papal y a incorporarse en la corriente secesionista; y el crecimiento de la burguesía que encontraba en el protestantismo un sistema más cómodo y se irritaba contra el favor de Roma a los privilegios feudales. Cuando el protestantismo ha emprendido una obra de catequización y propaganda, ha adoptado un método en el cual se combina la práctica eclesiásticas con sagaces ensayos de servicios social. En la América del Norte, el colonizador anglosajón no se preocupó de la evangelización de los aborígenes. Le tocó colonizar una tierra casi virgen, en áspero combate con una naturaleza cuya posesión y conquista exigían íntegramente su energía. Aquí se descubre la íntima diferencias entre las dos conquistas, la anglosajona y la española: *la primera se presenta, en su origen y en su proceso, como una aventura absolutamente individualista, que obligó a los hombres que la realizaron a una vida de alta tensión* (Individualismo, practicismo y activismo hasta ahora son los resortes primarios del fenómeno norteamericano)

La colonización anglosajona no necesitaba una organización eclesiástica. El individualismo puritano hacía de cada *pioneer* un pastor de sí mismo. Al *pioneer* de Nueva Inglaterra le bastaba su Biblia, Unamuno llama al protestantismo «la tiranía de la letra») La América del Norte fue colonizada con gran economía de fuerzas y de hombres. El colonizador no empleó misioneros, predicadores, teólogos ni conventos. Para la posesión simple y ruda de la tierra, no le hacían falta. No tenían que conquistar una cultura y un pueblo sino un territorio. La suya, dirían algunos, no era economía sino pobreza. Tendrán razón; pero a condición de reconocer que de esta pobreza surgieron el poder y riqueza de los Estados Unidos.

El sino de la colonización española y católica era mucho más amplio; su misión, más difícil. Los conquistadores encontraron en estas tierras, pueblos, ciudades, culturas: el suelo estaba cruzado de caminos y de huellas que sus pasos no podían borrar. La evangelización tuvo su etapa heroica, aquella en que España nos envió misioneros en quienes estaba vivo aún el fuego místico y el ímpetu militar de los cruzados. («Al mismo tiempo que los soldados -leo en Julien Luchaire- desembarcaban, en multitud, y escogidos entre los mejores, los curas y los monjes católicos»)²³ Pero -vencedor el pomposo culto católico del rústico paganismo indígena- la esclavitud y la explotación del indio y del negro, la abundancia y la riqueza, relajaron al colonizador. El elemento religioso quedó absorbido y dominado por el elemento eclesiástico. El clero no era una milicia heroica y ardiente, sino una burocracia regalona, bien pagada y bien vista «Vino entonces -escribe el doctor M. V. Villarón- la segunda edad de la historia del sacerdocio colonial: la edad de la vida plácida y tranquila en los magníficos conventos, la edad de las prebendas, de los fructuosos curatos, de la influencia social, del predominio político, de las relajación de costumbres. En aquella época la carrera por excelencia era el sacerdocio. Profesión honrosa y lucrativa, los que a ella se dedicaban vivían como grandes y habitaban palacios; eran el ídolo de los

buenos colones que los amaban, los respetaban, los obsequiaban, los hacían herederos y legatarios de sus bienes. Los conventos eran grandes y había en ellos celda para todos: las mitras, las dignidades, las canonjías los curatos las capellanías, las cátedras, los oratorios particulares, los beneficios de todo orden abundaban. La piedad de los habitantes era ferviente y ello provenían con largueza a la sustentación de los misioneros del altar. Así pues, 'todo hijo segundo de buena familia era destinado al sacerdocio'.»²⁴

Y esta Iglesia no fue ya siquiera la de la Contrarreforma y la Inquisición. El Santo Oficio no tenía casi en el Perú herejías que perseguir. Dirigía más bien su acción contra los civiles en mal predicamento con el clero; contra las supersticiones en un ambiente de sensualidad y de idolatría, cargado de sedimentos mágicos; y, sobre todo, contra aquello que juzgaba sospechoso de insidiar o disminuir su poder. Y bajo este último aspecto, la Inquisición se comportaba ,más como institución política que religiosa. Está bien averiguado que en España sirvió los fines del absolutismo antes que los de la Iglesia. «El Santo Oficio -dice Luchaire- era poderoso, antes que todo, porque el rey quería que lo fuese; porque tenía la misión de perseguir a los rebeldes políticos igual que a los innovadores religiosos; el arma no estaba en las manos del papa sino en las del rey: el rey las manejaba en su interés tanto como en el de la Iglesia.»²⁵

La ciencia eclesiástica, por otra parte, en vez de comunicarnos con las corrientes intelectuales de la época, nos separaba de ellas. El pensamiento escolástico fue vivo y creador en España, mientras recibió de los místicos calor y ardimiento. Pero desde que se congeló en fórmulas pedantes y casuistas, se convirtió en yerto y apergaminado saber de erudito, en anquilosada y retórica ortodoxia de teólogo español. En la crítica civilista, no escasean las requisitorias contra esta fase de la obra eclesiástica en el Perú. «¿Cuál era la ciencia que suministraba el clero? -se pregunta Javier Prado en su duradero y enjundioso Estudio-. Una teología vulgar -se responde-, un dogmatismo formalista, mezcla confusa y abrumadora de las doctrinas peripatéticas con el ergotismo escolástico. Siempre que la Iglesia no ha podido suministrar verdaderos conocimientos científicos, ha apelado al recurso de distraer y fatigar el pensamiento, por medio de una gimnasia de palabras y fórmulas y de un método vacío,extravagante e infecundo. Aquí, en el Perú, se leían discurso que no se comprendían y que, sin embargo, se argumentaban en la misma condición; había sabios que tenían fórmulas para resolver, nuevos Pico de la Mirandola, todas las proposiciones de las ciencias; aquí se solucionaba lo divino y lo humano por medio de la religión y de la autoridad del maestro, aunque reinara la mayor ignorancia no sólo en las ciencias naturales sino también en las filosóficas y aún en las enseñanzas de Bossuet y Pascal.»²⁶

La lucha de la Independencia -que abrió un nuevo camino y prometió una nueva aurora a los mejores espíritus- descubrió que donde había aún religiosidad -esto es misticismo, pasión- era en algunos curas criollos e indios, entre los cuales, en el Perú como en México, la revolución liberal reclutaría algunos de sus audaces precursores y de sus grandes tribunos.

III. La Independencia y la Iglesia

La revolución de la Independencia, del mismo modo que no tocó los privilegios feudales, tampoco tocó los privilegios eclesiásticos. El alto clero conservador y tradicionalista se sentía naturalmente fiel al rey a la metrópoli; pero igual que la aristocracia terrateniente, aceptó la República apenas constató la impotencia práctica de ésta ante la estructura colonial. La revolución americana, conducida por caudillos romanescos y napoleónicos y teorizada por tribunos dogmáticos y formalistas, aunque se alimentó, como

se sabe, de los principios y emociones de la Revolución francesa, no heredó ni conoció su problema religioso.

En Francia como en los otros países donde no prendió la Reforma, la revolución burguesa y liberal no pudo cumplirse sin jacobinismo y anticlericalismo. La lucha contra la feudalidad descubría en esos pueblos una solidaridad comprometedora entre la Iglesia católica y el régimen feudal. Tanto por la influencia conservadora de su alto clero como por su resistencia doctrinal y sentimental a todo lo que en el pensamiento liberal reconocía de individualismo y nacionalismo protestantes, la Iglesia cometió la imprudencia de vincularse demasiado a la suerte de la reacción monárquica y aristocrática.

Mas en la América española, sobre todo en los países donde la revolución se detuvo por mucho tiempo en su fórmula política (independencia y república), la subsistencia de los privilegios feudales se acompañaba lógicamente de la de los privilegios eclesiásticos. Por esto en México cuando la revolución ha atacado a los primeros, se ha encontrado en seguida en conflicto con los segundos. (En México, por estar en manos de la Iglesia una gran parte de la propiedad, unos y otros privilegios se presentaban no sólo política sino materialmente identificados.)

Tuvo el Perú un clero liberal y patriota desde las primeras jornadas de la revolución. Y el liberalismo civil, en muy pocos casos individuales se mostró intransigentemente jacobino y, en menos casos aún, netamente antirreligioso. Procedían nuestros liberales, en su mayor parte, de las logias masónicas, que tan activa función tuvieron en la preparación de la Independencia, de modo que profesaban casi todos el deísmo que hizo de la masonería, en los países latinos, algo así como un sucedáneo espiritual y político de la Reforma.

En la propia Francia, la Revolución se mantuvo en buenas relaciones con la cristianidad, aun durante su estación jacobina. Aulard observa sagazmente que en Francia la oleada antirreligiosa o anticristiana obedeció a causas contingentes más bien que doctrinarias. «De todos los acontecimientos -dice- que condujeron al estado de espíritu del cual salió la tentativa de descristianización, la insurrección de la Vendée, por su forma clerical, fue la más importante, la más influyente. Creo poder decir que sin la Vendée, no habría habido culto de la Razón.»²⁷ Recuerda Aulard el deísmo de Robespierre, quien sostenía que «el ateísmo es aristocrático» mientras que «la idea de un Ser Supremo que vela por la inocencia oprimida y castiga al crimen triunfante es completamente popular». El culto de la diosa Razón no conservó su impulso vital sino en tanto que fue culto de la Patria, amenazada e insidiada por la reacción extranjera con el favor del poder papal. Además, «el culto de la razón -agrega Aulard- fue casi siempre deísta y no materialista o ateo».²⁸

La revolución francesa arribó a la separación de la Iglesia y el Estado. Napoleón encontró más tarde, en el concordato, la fórmula de la subordinación de la Iglesia al Estado. Pero los períodos de restauración comprometieron su obra, renovando el conflicto entre el clero y la laicidad en el cual Lucien Romier cree ver resumida la historia de la República Romier parte del supuesto de que la feudalidad estaba ya vencida cuando vino la revolución. Bajo la Monarquía, según Romier -y en esto lo acompañan todos los escritores reaccionarios-, la burguesía había ya impuesto su ley. «La victoria contra los señores -dice- estaba conseguida. Los reyes habían muerto a la feudalidad. Quedaba una aristocracia, pero sin fuerza propia y que debía todas sus prerrogativas y sus títulos al poder central, cuerpo de funcionarios galoneados con funciones más o menos hereditarias. Restos frágiles de una potencia que se derrumbó a la primera oleada republicana. Cumplida esta destrucción fácilmente, la República no tuvo sino que mantener el hecho adquirido sin aplicar a esto un esfuerzo especial. Por el contrario, la Monarquía había fracasado respecto a la Iglesia. A pesar de la domesticación secular del alto clero, a pesar de un conflicto con la Curia que

renacía de reinado en reinado, a pesar de muchas amenazas de rupturas, la lucha contra la autoridad romana no había dado al Estado más poder sobre la religión que en los tiempos de Felipe el Bello. Así, es contra la Iglesia y el clero ultramontano que la República orientó su principal esfuerzo por un siglo.»²⁹

En las colonias españolas de la América del Sur, la situación era muy distinta. En el Perú en particular, la revolución encontraba una feudalidad intacta. Los choques entre el poder civil y el poder eclesiásticos no tenían ningún fondo doctrinal. Traducían una querella doméstica. Dependían de un estado latente de competición y de equilibrio, propio de países donde la colonización sentía ser en gran parte evangelización y donde la autoridad espiritual tendía fácilmente a prevalecer sobre la autoridad temporal. La constitución republicana desde el primer momento proclamó al catolicismo religión nacional. Mantenidos dentro de la tradición española, carecían estos países de elementos de reforma protestante. El culto de la Razón habría sido más exótico todavía en pueblos de exigua actividad intelectual y floja y rala cultura filosófica. No existían las razones de otras latitudes históricas para el Estado laico. Amamantado por la catolicidad española, el Estado peruano tenía que constituirse como Estado semifeudal y católico.

La República continuó la política española, en éste como en otros terrenos. «Por el patronato, por el régimen de diezmos, por los beneficios eclesiásticos -dice García Calderón- se estableció siguiendo el ejemplo francés, una constitución civil de la Iglesia. En este sentido la revolución fue tradicionalista. Los reyes españoles tenían sobre la Iglesia, desde los primeros monarca absolutos, un derecho de intervención y protección: la defensa del culto se convertía en sus manos en una acción civil y legisladora. La Iglesia era una fuerza social, pero la debilidad de la jerarquía perjudicaba a sus ambiciones políticas. No podría, como en Inglaterra, realizar un pacto constitucional y delimitar libremente sus fronteras. El rey protegía la Inquisición y se mostraba más católico que el papa: su influencia tutelar impedía los conflictos, resultaba soberana y única.»³⁰ Toca García Calderón en este juicio, la parte débil, el contraste interno de los estados latinoamericanos que no han llegado al régimen de separación. El Estado católico no puede hacer, si su catolicismo es viviente y activo, una política laica. Su concepción aplicada hasta sus últimas consecuencias, lleva a la teocracia. Desde este punto de vista el pensamiento de los conservadores ultramontanos como García Moreno aparece más coherente que el de los liberales moderados, empeñados en armonizar la confesión católica del Estado con una política laica, liberal y nacional.

El liberalismo peruano, débil y formal en el plano económico y político, no podía dejar de serlo en el plano religioso. No es exacto, como pretenden algunos, que a la influencia clerical y eclesiástica haya pugnado por oponerse una fórmula jacobina. La actitud personal de Vigil -que es la apasionada actitud de un librepensador salido de los rangos de la Iglesia- no pertenece propiamente a nuestro liberalismo, que así como no intentó nunca desfeudalizar el Estado, tampoco intentó laicizarlo. Sobre el más representativo y responsable de sus líderes, don José Gálvez, escribe fundamentalmente Jorge Guillermo Leguía: «Su ideología giraba en torno de dos ideas: Igualitarismo y Moralidad. Yerran, por consiguiente, quienes, al apreciar sus doctrinas adversas a los diezmos eclesiásticos, afirman que era jacobino. Gálvez jamás desconoció a la Iglesia ni sus dogmas. Los respetaba y los creía. Estaba mal informada la abadesa que el 2 de mayo exclamó, al tener noticia de la funesta explosión de la Torre a la Merced: '¡Qué pólvora tan bien gastada!'. Mal podría ser anticatólico el diputado que en el exordio de la Constitución invocaba a Dios trino y uno. Al arrebatarse Gálvez a nuestra Iglesia los gajes que encontraban una supervivencia feudal, sólo tenía en mente una reforma económica y democrática; nunca un objeto anticlerical. No era Gálvez, según se ha supuesto, autor de tal iniciativa, ya lanzada por el admirable Vigil.»³¹

Desde que, forzada por su función de clase gobernante, la aristocracia terrateniente adoptó ideas y gestos de burguesía, se asimiló parcialmente los restos de este liberalismo. Hubo en su vida un instante

de evolución -el del surgimiento el Partido Civil- en que una tendencia liberal, expresiva de su naciente conciencia capitalista, le enajenó las simpatías del elemento eclesiástico, que coincidió más bien -y no sólo en la redacción de un periódico- con el pierolismo conservador y plebiscitario. En este período de nuestra historia, como lo anotó también en otro lugar, la aristocracia tomó un aire liberal; el demos, por reacción, aunque clamase contra la argolla traficante, adquirió un tono conservador y clerical. En el estado mayor civilista figuraban algunos liberales moderados que tendían a imprimir a la política del Estado una orientación capitalista, desvinculándola en lo posible de su tradición feudal. Pero el predominio que la causa feudal mantuvo en el civilismo, junto con el retardamiento que a nuestro proceso político impuso la guerra impidió a esos abogados y jurisconsultos civilistas avanzar en tal dirección. Ante el poder del clero y la Iglesia, el civilismo manifestó ordinariamente un pragmatismo pasivo y un positivismo conservador que, salvo alguna excepción individual, no cesaron luego de caracterizarlo mentalmente.

El movimiento radical -que tuvo a su cargo la tarea de denunciar y condenar simultáneamente a los tres elementos de la política peruana en los últimos lustros del siglo veinte: civilismo, pierolismo y militarismo- constituyó en verdad la primera efectiva agitación anticlerical. Dirigido por hombres de temperamento más literario o filosófico que político, empleó sus mejores energías en esta batalla que, si produjo, sobre todo en las provincias, cierto aumento del indiferentismo religioso -lo que no era una ganancia-, no amenazó en lo más mínimo la estructura económico-social en la cual todo el orden que anatematizaba se encontraba hondamente enraizado. La protesta radical o «gonzález-pradista» careció de eficacia por no haber aportado un programa económico social. Sus dos principales lemas -anticentralismo y anticlericalismo-, eran por sí solos insuficientes, para amenazar los privilegios feudales. Únicamente el movimiento liberal de Arequipa, reivindicado hace poco por Miguel Ángel Urquieta,³² intentó colocarse en el terreno económico-social, aunque este esfuerzo no pasase de la elaboración de un programa.

En los países sudamericanos donde el pensamiento liberal ha cumplido libremente su trayectoria, insertado en una normal evolución capitalista y democrática, se ha llegado -si bien sólo como especulación intelectual- a la preconización del protestantismo y de la iglesia nacional como una necesidad lógica del Estado liberal moderno.

Pero, desde que el capitalismo ha perdido su sentido revolucionario, esta tesis se muestra superada por los hechos.³³ El socialismo, conforme a las conclusiones del materialismo histórico -que conviene no confundir con el materialismo filosófico-, considera a las formas eclesiásticas y doctrinas religiosas, peculiares e inherentes al régimen económico-social que las sostiene y produce. Y se preocupa, por tanto, de cambiar éste y no aquéllas. La mera agitación anticlerical es estimada por el socialismo como un diversivo liberal burgués. Significa en Europa un movimiento característico de los pueblos donde la reforma protestante no ha asegurado la unidad de conciencia civil y religiosa y donde el nacionalismo político y universalismo romano viven en un conflicto ya abierto, ya latente, que el compromiso puede apaciguar pero no cancelar ni resolver.

El protestantismo no consigue penetrar en la América Latina por obra de su poder espiritual y religioso sino de sus servicios sociales (Y.M.C.A, misiones metodistas de la sierra, etc). Este y otros signos indican que sus posibilidades de expansión normal se encuentran agotadas. En los pueblos latinoamericanos, las perjudica además el movimiento anti-imperialista, cuyos vigías recelan de las misiones protestantes como de tácticas avanzadas del capitalismo anglosajón: británico o norteamericano.

El pensamiento racionalista del siglo XIX pretendía resolver la religión en la filosofía. Más realista,

el pensamiento ha sabido reconocer al sentimiento religioso el lugar del cual la filosofía ochocentista se imaginaba vanidosamente desalojarlo. Y, como lo anunciaba Sorel, la experiencia histórica de los últimos lustros ha comprobado que los actuales mitos revolucionarios o sociales pueden ocupar la conciencia profunda de los hombres con la misma plenitud que los antiguos mitos religiosos.

Notas Bibliográficas

- ¹ José Carlos Mariátegui, *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Barcelona, Editorial Crítica, Grupo Editorial Grijalbo, 1966, primera edición española, pp. 133- 158.
- ² Waldo Frank, *Our America*.
- ³ James George Frazer, *The Golden Bough*.
- ⁴ Antero Peralta surge en un artículo publicado en el n.º. 15 de *Amauta* contra la idea, corrientemente admitida, de que el indio es panteísta. Peralta parte de la constatación de que el panteísmo del indio no es asimilable a ninguno de los sistemas panteístas conocidos por la historia de la filosofía. Habría que observar a Peralta, cuyo aporte a la investigación de los elementos y características de la religiosidad del indio confirma su aptitud y vocación de estudioso, que su limitación previa del empleo de la palabra «panteísmo» peca de arbitraria. Por mi parte, creo que queda claramente expresado que atribuyo al indio del Tawantinsuyo *sentimiento* panteísta y no una *filosofía* panteísta.
- ⁵ Frazer, *op. cit.*
- ⁶ Frazer, *Op. Cit.*
- ⁷ Los más celosos custodios de la tradición latina y del orden romano -más paganos que cristianos- se amparan en Santo Tomás como en la más firme ciudadela del pensamiento católico.
- ⁸ Unamuno, *La Mística Española*
- ⁹ «El Cuzco católico» en *Amauta* n.º. 10, diciembre de 1927.
- ¹⁰ Frazer, *op. cit.*
- ¹¹ Unamuno, *La agonía del cristianismo*.
- ¹² F. García Calderón, *Le Pérou Contemporain*.
- ¹³ Unamuno, *La Mística Española*.
- ¹⁴ García Calderón, *op. cit.*
- ¹⁵ Javier Prado, *Estado Social del Perú durante la dominación española*.
- ¹⁶ F. Engels, *Socialismo utópico y socialismo científico*.
- ¹⁷ Karl Marx, *El Capital*.
- ¹⁸ Ramiro de Maeztu, «Rodó y el poder», en *Repertorio Americano*, tomo VII, n.º 6 (1926).
- ¹⁹ René Johannet, *Éloge du bourgeois français*.
- ²⁰ Sorel, *Introduction a l'Economie Moderne*, p.289. Santo Tomás, *secunda secundae*.
- ²¹ Papini, *Pragmatismo*.
- ²² Waldo Frank, *Our América*.
- ²³ Luchaire, *L'Église et le sixième siècle*.
- ²⁴ M.V. Villarán, *Estudios sobre Educación Nacional*, pp.10 y 12.
- ²⁵ Luchaire, *op. cit.*
- ²⁶ Javier Prado, *Op. Cit.*
- ²⁷ A. Auyard, *Le Chistianisme et la Révolution française*, p. 88.

²⁸ *Ibid.*, p. 162.

²⁹ Lucien Romier, *Explication de Notre Temps*, pp. 194 y 195.

³⁰ García Calderón, *op. cit.*

³¹ «La convención de 1856 y don José Gálvez, *Revista de Ciencias Jurídicas y Sociales*, n° 1, p. 36.

³² Véase el artículo «González Prada y Urquieta» en el n° 5 de *Amauta* (enero de 1927)

³³ El líder de las Y.M.C.A. Julio Navarro Monzón, predicador de una nueva reforma, admite en su obra *El problema religioso en la cultura latinoamericana* que : «habiendo tenido los países latinos la enorme desgracia de haber quedado al margen de la Reforma del siglo XVI, ahora era ya demasiado tarde para pensar en convertirlos al protestantismo.

El Mestizaje¹

I

Opinan geólogos que el continente americano contiene algunas de las más antiguas zonas del mundo. La masa de los Andes es, sin duda, tan vieja como la que más del planeta. Y si la tierra es antigua, también las trazas de vida y de cultura humana se remontan adonde no alcanzan los cálculos. Las ruinas arquitectónicas de mayas, quechuas y toltecas legendarios son testimonios de vida civilizada anterior a las más viejas fundaciones de los pueblos del Oriente y de Europa. A medida que las investigaciones progresan, se afirma la hipótesis de la Atlántida, como cuna de una civilización que hace millares de años floreció en el continente desaparecido y en parte de lo que hoy es América. El pensamiento de la Atlántida evoca el recuerdo de sus antecedentes misteriosos. El continente hiperbóreo desaparecido, sin dejar otras huellas que los rastros de vida y de cultura que a veces se descubren bajo las nieves de Groenlandia ; los lemurianos o raza negra del Sur ; la civilización atlántida de los hombres rojos ; en seguida la aparición de los amarillos, y por último, la civilización de los blancos. Explica mejor el proceso de los pueblos esta profunda hipótesis legendaria que las elucubraciones de geólogos como Ameghino, que ponen el origen del hombre en la Patagonia, una tierra que desde luego se sabe es de formación geológica reciente. En cambio, la versión de los Imperios étnicos de la prehistoria se afirma extraordinariamente con la teoría de Wegener de la traslación de los continentes. Según esta tesis, todas las tierras estaban unidas, formando un solo continente, que se ha ido disgregando. Es entonces fácil suponer que en determinada región de una masa continua se desarrollaba una raza que después de progresar y decaer era sustituida por otra, en vez de recurrir a la hipótesis de las emigraciones de un continente a otro por medio de puentes desaparecidos. También es curioso advertir otra coincidencia de la antigua tradición con los datos más modernos de la geología, pues según el mismo Wegener, la comunicación entre Australia, la India y Madagascar se interrumpió antes que la comunicación entre la América del Sur y el Africa. Lo cual equivale a confirmar que el sitio de la civilización lemuriana desapareció antes de que floreciera la Atlántida, y también que el último continente desaparecido es la Atlántida, puesto que las exploraciones científicas han venido a demostrar que es el Atlántico el mar de formación más reciente.

Confundidos más o menos los antecedentes de esta teoría en una tradición tan oscura como rica de sentido, queda, sin embargo, viva la leyenda de una civilización nacida de nuestros bosques o derramada hasta ellos después de un poderoso crecimiento, y cuyas huellas están aún visibles en Chichén Itza y en Palenque y en todos los sitios donde perdura el misterio atlante. El misterio de los hombres rojos que después de dominar el mundo, hicieron gravar los preceptos de su sabiduría en la tabla de Esmeralda, alguna maravillosa esmeralda colombiana, que a la hora de las conmociones telúricas fue llevada al Egipto, donde Hermes y sus adeptos conocieron y transmitieron sus secretos.

Si, pues, somos antiguos geológicamente y también en lo que respecta a la tradición, cómo podremos seguir aceptando esta ficción inventada por nuestros padres europeos, de la novedad de un continente que existía desde antes de que apareciese la tierra de donde procedían descubridores y conquistadores ?

La cuestión tiene una importancia enorme para quienes se empeñan en buscar un plan en la Historia. La comprobación de la gran antigüedad de nuestro continente parecerá ociosa a los que no ven en los

sucesos sino una cadena fatal de repeticiones sin objeto. Con pereza contemplaríamos la obra de la civilización contemporánea si los palacios toltecas no nos dijese otra cosa que el que las civilizaciones pasan sin dejar más fruto que unas cuantas piedras labradas puestas unas sobre otras, o formando techumbre de bóveda arqueada, o de dos superficies que se encuentran en ángulos. ¿A qué volver a comenzar, si dentro de cuatro o cinco mil años otros nuevos emigrantes divertirán sus ocios cavilando sobre los restos de nuestra trivial arquitectura contemporánea? La historia científica se confunde y deja sin respuesta todas estas civilizaciones. La historia empírica, enferma de miopía, se pierde en el detalle, pero no acierta a determinar un solo antecedente de los tiempos históricos. Huye de las conclusiones generales, de las hipótesis trascendentales, pero cae en la puerilidad de la descripción de los utensilios y de los índices cefálicos y tantos otros pormenores, meramente externos, que carecen de importancia si se les desliga de una teoría vasta y comprensiva.

Sólo un salto del espíritu, nutrido de datos, podrá darnos una visión que nos levante por encima de la microideología del especialista. Sondeamos entonces en el conjunto de los sucesos para descubrir en ellos una dirección, un ritmo y un propósito. Y justamente allí donde nada descubre el analista, el sintetizador y el creador se iluminan.

Ensayemos, pues, explicaciones, no con fantasía de novelista, pero sí con una intuición que se apoya en los datos de la historia y la ciencia.

La raza que hemos convenido en llamar atlántida prosperó y decayó en América. Después de un extraordinario florecimiento, tras de cumplir su ciclo, terminada su misión particular, entró en silencio y fue decayendo hasta quedar reducida a los menguados Imperios aztecas e inca, indignos totalmente de antigua y superior cultura. Al decaer los atlantes, la civilización intensa se trasladó a otros sitios y cambió de estirpe; deslumbro en Egipto; se ensanchó en la India y en Grecia injertando en razas nuevas. El ario, mezclándose con los dravidios, produjo el Indostán, y a la vez, mediante otras mezclas, creó la cultura helénica. En Grecia se funda el desarrollo de la civilización occidental o europea, la civilización blanca, que al expandirse llegó hasta las playas olvidadas del continente americano para consumir una obra de recivilización y repoblación. Tenemos entonces las cuatro etapas y los cuatro troncos; el negro, el indio, el mongol y el blanco. Este último después de organizarse en Europa, se ha convertido en invasor del mundo, y se ha creído llamado a predominar lo mismo que lo creyeron las razas anteriores, cada una en la época de su poderío. Es claro que el predominio del blanco será también temporal, pero su misión es diferente de la de sus predecesores; su misión es servir de puente. El blanco ha puesto al mundo en situación de que todos los tipos y todas las culturas puedan fundirse. La civilización conquistada por los blancos, organizada por nuestra época, ha puesto las bases materiales y morales para la unión de todos los hombres en una quinta raza universal, fruto de las anteriores y superación de todo lo pasado.

La cultura del blanco del blanco es emigradora; pero no fue Europa en conjunto la encargada de iniciar la reincorporación del mundo rojo a las modalidades de la cultura preuniversal, representada, desde hace siglos, por el blanco. La misión trascendental correspondió a las dos más audaces ramas de la familia europea; a los dos tipos humanos más fuertes y más disímiles: el español y el inglés.

* * *

Desde los primeros tiempos, desde el descubrimiento y la conquista, fueron castellanos y británicos, o latinos y sajones, para incluir por una parte a los portugueses y por otra al holandés, los que consumaron la tarea de iniciar un nuevo período de la Historia conquistando y poblando el hemisferio nuevo. Aunque

ellos mismo solamente se hayan sentido colonizadores, trasplantados de cultura, en realidad establecían las bases de una etapa de general y definitiva transformación.

Los llamados latinos, poseedores de genio y de arrojo, se apoderaron de las mejores regiones, de las que creyeron más ricas, y los ingleses, entonces, tuvieron que conformarse con lo que les dejaban gentes más aptas que ellos. Ni España ni Portugal permitían que a sus dominios se acercase el sajón, ya no digo para guerrear, ni siquiera para tomar parte en el comercio. El predominio latino fue indiscutibles en los comienzos. Nadie hubiera sospechado, en los tiempos del laudo papal que dividió en Nuevo Mundo entre Portugal y España, que unos siglos más tarde, ya no sería el Nuevo Mundo portugués ni español, sino más bien inglés. Nadie hubiera imaginado que los humildes colonos del Hudson y el Delaware, pacíficos y hacendosos, se irían apoderando paso a paso de las mejores y mayores extensiones de la tierra, hasta formar las Repúblicas que hoy constituyen uno de los mayores imperios de la Historia.

Pugna de latinidad contra sajonismo ha llegado a ser, sigue siendo nuestra época; pugna de instituciones, de propósitos y de ideales. Crisis de una lucha secular que se inicia con el desastre de la Armada Invencible y se agrave con la derrota de Trafalgar. Sólo que desde entonces el sitio del conflicto comienza a desplazarse y se traslada al continente nuevo, donde tuvo todavía episodios fatales. Las derrotas de Santiago de Cuba y de Cavite y Manila son ecos distantes pero lógicos de las catástrofes de la Invencible y de Trafalgar. Y el conflicto está ahora planteado totalmente en el Nuevo Mundo. En la Historia los siglos suelen ser como días; nada tiene de extraño que no acabemos todavía de salir de la impresión de la derrota. Atravesamos épocas de desaliento, seguimos perdiendo, no sólo en soberanía geográfica, sino también en poderío moral. Lejos de sentirnos unidos frente al desastre, la voluntad se nos dispersa en pequeños y vanos fines. La derrota nos ha traído la confusión de los valores y los conceptos; la diplomacia de los vencedores nos engaña después de vencernos; el comercio nos conquista con sus pequeñas ventajas. Despojados de la antigua grandeza, nos ufanamos de un patriotismo exclusivamente nacional, y no siquiera advertimos los peligros que amenazan a nuestra raza en conjunto. Nos negamos los unos a los otros. La derrota nos ha envilecido a tal punto, que sin darnos cuenta, servimos los fines de la política enemiga, de batirnos en detalle, de ofrecer ventajas particulares a cada uno de nuestros hermanos, mientras al otro se le sacrifica en intereses vitales. No sólo nos derrotaron en el combate, ideológicamente también nos siguen venciendo. Se perdió la mayor de las batallas el día en que cada una de las repúblicas ibéricas se lanzó a hacer vida propia, vida desligada de sus hermanos, concertando tratados y recibiendo beneficios falsos, sin atender a los intereses comunes de la raza. Los creadores de nuestros nacionalismos fueron, sin saberlo, los mejores aliados del sajón, nuestro rival en la posesión del continente. El despliegue de nuestras veinte banderas de la Unión Panamericana de Washington deberíamos verlos como una burla de enemigos hábiles. Sin embargo, nos ufanamos, cada uno, de nuestros humilde trapo, que dice ilusión vana, y ni siquiera nos ruboriza el hecho de nuestra discordia delante de la fuerte unión norteamericana. No advertimos el contraste de la unidad sajona frente a la anarquía y soledad de los escudos iberoamericanos. Nos mantenemos celosamente independientes respecto de nosotros mismos; pero de una o de otra manera nos sometemos o nos aliamos con la Unión Sajona. Ni siquiera se ha podido lograr la unidad nacional de los cinco pueblos centroamericanos, porque no ha querido darnos su venia un extraño, y porque nos falta el patriotismo verdadero que sacrifique el presente al porvenir. Una carencia de pensamiento creador y un exceso de afán crítico, que por cierto tomamos prestado de otras culturas, nos lleva a discusiones estériles, en las que pronto se niega como se afirma la comunidad de nuestras aspiraciones; pero no advertimos que a la hora de obrar, y pese a todas las dudas de los sabios ingleses, el inglés busca la alianza de sus hermanos de América y de Australia,

y entonces el yanqui se siente tan inglés como el inglés en Inglaterra. Nosotros no seremos grandes mientras el español de las Américas no se sienta tan español como los hijos de España. Lo cual no impide que seamos distintos cada vez que sea necesario, pero sin apartarnos de la más alta misión común. Así es menester que procedamos, si hemos de lograr que la cultura ibérica acabe de dar todos sus frutos, si hemos de impedir que en la América triunfe sin oposición la cultura sajona. Inútil es imaginar otras soluciones. La civilización no se improvisa ni se trunca, ni puede hacerse partir del papel de una constitución política; se deriva siempre de una larga, de una secular preparación y depuración de elementos que se transmiten y se combinan desde los comienzos de la Historia. Por eso resulta tan torpe hacer comenzar nuestro patriotismo con el grito de independencia del padre Hidalgo, o con la conspiración de Quito; o con las hazañas de Bolívar, pues si no lo arraigamos en Cuauhtemoc y en Atahualpa no tendrán sostén, y al mismo tiempo es necesario remontarlo a su fuente hispánica y educarlo en las enseñanzas que deberíamos derivar de las derrotas, que son también nuestras, de las derrotas de la Invencible y de Trafalgar. Si nuestro patriotismo no se identifica con las diversas etapas del viejo conflicto de latinos y sajones, jamás lograremos que sobrepase los caracteres de un regionalismo sin aliento universal y los veremos fatalmente degenerar en estrechez y miopía de campanario y en inercia impotente de molusco que se apega a su roca.

Para no tener que renegar alguna vez de la patria misma es menester que vivamos conforme al alto interés de la raza, aun cuando éste no sea todavía el más alto interés de la Humanidad. Es claro que el corazón sólo se conforma con un internacionalismo cabal; pero en las actuales circunstancias del mundo, el internacionalismo sólo serviría para acabar de consumir el triunfo de las naciones más fuertes; serviría exclusivamente a los fines del inglés. Los mismos rusos, con sus doscientos millones de población, han tenido que aplazar su internacionalismo teórico, para dedicarse a apoyar nacionalidades oprimidas como la India y Egipto. A la vez ha reforzado su propio nacionalismo para defenderse de una desintegración que sólo podría favorecer a los grandes Estados imperialistas. Resultaría, pues, infantil que pueblos débiles como los nuestros se pusieran a renegar de todo lo que les es propio, en nombre de propósitos que no podrían cristalizar en realidad. El estado actual de la civilización nos impone todavía el patriotismo como una necesidad de defensa de intereses materiales y morales, pero es indispensable que ese patrimonio persiga finalidades vasta y trascendentales. Su misión se truncó en cierto sentido con la Independencia, y ahora es menester devolverlos al cauce de su destino histórico universal.

En Europa se decidió la primera etapa del profundo conflicto y nos tocó perder. Después, así que todas las ventajas estaban de nuestra parte en el Nuevo Mundo, ya que España había dominado la América, la estupidez napoleónica fue causa de que la Luisiana se entregara a los ingleses del otro lado del mar, a los yanquis, con lo que se decidió en favor del sajón la suerte del Nuevo Mundo. El "genio de la guerra" no miraba más allá de las miserables disputas de fronteras entre los estaditos de Europa y no se dio cuenta de que la causa de la latinidad, que él pretendía representar, fracasó el mismo día de la proclamación del Imperio por el solo hecho de que los destinos comunes quedaron confiados a un incapaz. Por otra parte, el prejuicio europeo impidió ver que en América estaba ya planteado, con caracteres de universalidad, el conflicto que Napoleón no pudo ni concebir en toda su trascendencia. La tontería napoleónica no pudo sospechar que era en el Nuevo Mundo donde iba a decidirse el destino de las razas de Europa, y al destruir de la manera más inconsciente el poderío francés de la América debilitó también a los españoles: nos traicionó, nos puso a merced del enemigo común. Sin Napoleón no existirían los Estados Unidos como imperio mundial, y la Luisiana, todavía francesa, tendría que ser parte de la Confederación Latinoamericana. Trafalgar entonces hubiese quedado burlado. Nada de esto se pensó

siquiera, porque el destino de la raza estaba en manos de un necio; porque el cesarismo es el azote de la raza latina.

La traición de Napoleón a los destinos mundiales de Francia hirió también de muerte al Imperio español de América en los instantes de su mayor debilidad. Las gentes de habla inglesa se apoderan de la Luisiana sin combatir y reservando sus pertrechos para la ya fácil conquista de Texas y California. Sin la base del Misisipí, los ingleses, que se llaman asimismo yanquis por una simple riqueza de expresión, no hubieran logrado adueñarse del Pacífico, no serían hoy los amos del continente, se habrían quedado en una especie de Holanda trasplantada a la América, y el Nuevo Mundo sería español y francés. Bonaparte lo hizo sajón.

Claro que no sólo las causas externas, los tratados, la guerra y la política resuelven el destino de los pueblos. Los Napoleones no son más que membrete de vanidades y corrupciones. La decadencia de las costumbres, la pérdida de las libertades públicas y la ignorancia general causan el efecto de paralizar la energía de toda una raza en determinadas épocas.

Los españoles fueron al Nuevo Mundo con el brío que les sobraba después del éxito de la Reconquista. Los hombres libres que se llamaron Cortés y Pizarro y Alvarado y Belalcázar no eran césares ni lacayos, sino grandes capitanes que al ímpetu destructivo adunaban el genio creador. En seguida de la victoria trazaban el plano de las nuevas ciudades y redactaban los estatutos de su fundación. Más tarde, a la hora de las agrias disputas con la Metrópoli, sabían devolver injuria por injuria, como lo hizo uno de los Pizarro en un célebre juicio. Todos ellos se sentían los iguales ante el rey como se sintió el Cid, como se sentían los grandes escritores del siglo de oro, como se sienten en las grandes épocas todos los hombres libres.

Pero a medida que la conquista se consumaba, toda la nueva organización iba quedando en manos de cortesanos y validos del monarca. Hombres incapaces ya no digno de conquistar, ni siquiera de defender lo que otros conquistaron con talento y arrojo. Palaciegos degenerados, capaces de oprimir y humillar al nativo, pero sumisos al poder real, ellos y sus amos no hicieron otra cosa que echar a perder la obra del genio español en América. La obra portentosa iniciada por los férreos conquistadores y consumada por los sabios y abnegados misioneros fue quedando anulada. Una serie de monarcas extranjeros, tan justicieramente pintados por Velázquez y Goya, en compañía de enanos, bufones y cortesanos consumaron el desastre de la administración colonial. La manía de imitar al Imperio romano, que tanto daño ha causado lo mismo en España que en Italia y en Francia; el militarismo y el absolutismo, trajeron la decadencia en la misma época en que nuestros rivales, fortalecidos por la virtud, crecían y se ensanchaban en libertad.

Junto con la fortaleza material se les desarrolló el ingenio práctico, la intuición del éxito. Los antiguos colonos de Nueva Inglaterra y de Virginia se separaron de Inglaterra, pero sólo para crecer mejor y hacerse más fuertes. La separación política nunca ha sido entre ellos obstáculo para que en el asunto de la común misión étnica se mantengan unidos y acordes. La emancipación, en vez de debilitar a la gran raza, la bifurcó, la multiplicó, la desbordó poderosa sobre el mundo; desde el núcleo imponente de uno de los más grandes. Imperios que han conocido los tiempos. Y ya desde entonces, lo que no conquista el inglés en las Islas, se lo toma y lo guarda el inglés del nuevo continente.

En cambio, nosotros los españoles, por la sangre, o por la cultura, a la hora de nuestra emancipación comenzamos por renegar de nuestras tradiciones; rompimos con el pasado y no faltó quien renegara la sangre diciendo que hubiera sido mejor que la conquista de nuestras regiones la hubiesen consumado los ingleses. Palabras de traición que se excusan por el asco que engendra la tiranía, y por la ceguedad que

trae la derrota. Pero perder por esta suerte el sentido histórico de una raza equivale a un absurdo, es lo mismo que negar a los padres fuertes y sabios cuando somos nosotros mismos, no ellos, los culpables de la decadencia.

De todas maneras las prédicas desespañolizantes y el inglesamiento correlativo, hábilmente difundido por los mismos ingleses, pervirtió nuestros juicios desde el origen: nos hizo olvidar que en los agravios de Trafalgar también tenemos parte. La ingerencia de oficiales ingleses en los Estados Mayores de los guerreros de la Independencia hubiera acabado por deshonrarnos, si no fuese porque la vieja sangre altiva revivía ante la injuria y castigaba a los piratas de Albión cada vez que se acercaban con el propósito de consumir un despojo. La rebeldía ancestral supo responder a cañonazos lo mismo en Buenos Aires que en Veracruz, en La Habana, o en Campeche y Panamá, cada vez que el corsario inglés, disfrazado de pirata para eludir las responsabilidades de un fracaso, atacaba confiado en lograr, si vencía, un puesto de honor en la nobleza británica.

A pesar de esta firme cohesión ante un enemigo invasor, nuestra guerra de Independencia se vio amenguada por el provincialismo y por la ausencia de planes trascendentales. La raza que había soñado con el imperio del mundo, los supuestos descendientes de la gloria romana, cayeron en la pueril satisfacción de crear nacioncitas y soberanías de principado, alentadas por almas que en cada cordillera veían un muro y no una cúspide. Glorias balcánicas soñaron nuestros emancipadores, con la ilustre excepción de Bolívar, y Sucre y Petion el negro, y media docena más, a lo sumo. Pero los otros, obsesionados por el concepto local y enredados en una confusa fraseología pseudo revolucionaria, sólo se ocuparon en empequeñecer un conflicto que pudo haber sido el principio del despertar de un continente. Dividir, despedazar el sueño de un gran poderío latino, tal parecía ser el propósito de ciertos prácticos ignorantes que colaboraron en la Independencia, y dentro de ese movimiento merecen puesto de honor; pero no supieron, no quisieron ni escuchar las advertencias geniales de Bolívar.

Claro que en todo proceso social hay que tener en cuenta las causas profundas, inevitables, que determinan un momento dado. Nuestra geografía, por ejemplo, era y sigue siendo un obstáculo de la unión; pero si hemos de dominarlo, será menester que antes pongamos en orden al espíritu, depurando las ideas y señalando orientaciones precisas. Mientras no logremos corregir los conceptos, no será posible que obremos sobre el medio físico en tal forma que lo hagamos servir a nuestro propósito.

En México, por ejemplo, fuera de Mina, casi nadie pensó en los intereses del continente; peor aun, el patriotismo vernáculo estuvo enseñando, durante un siglo, que triunfamos de España gracias al valor indomable de nuestros soldados, y casi ni se mencionan las Cortes de Cádiz, ni el levantamiento contra Napoleón, que electrizó a la raza, ni las victorias y martirios de los pueblos hermanos del continente. Este pecado, común a cada una de nuestras patrias, es resultado de épocas en que la Historia se escribe para halagar a los déspotas. Entonces la patriotería no se conforma con presentar a sus héroes como unidades de un movimiento continental, y los presenta autónomos, sin darse cuenta que al obrar de esta suerte los empequeñeces en vez de agrandarlos.

Se explican también estas aberraciones porque el elemento indígena no se había fusionado no se ha fusionado aún en su totalidad, con la sangre española; pero esta discordia es más aparente que real. Háblese al más exaltado indianista de la conveniencia de adaptarnos a la latinidad y no opondrá el menor reparo; dígamele que nuestra cultura es española y en seguida formulará objeciones. Subsiste la huella de la sangre vertida: huella maldita que no borran los siglos, pero que el peligro común debe anular. Y no hay otro recurso. Los mismos indios puros están españolizados, están latinizados, como está latinizado el ambiente. Dígame lo que se quiera, los rojos, los ilustres atlantes de quienes viene el indio,

se durmieron hace millares de años para no despertar. En la Historia no hay retornos, porque toda ella es transformación y novedad. Ninguna raza vuelve; cada una plantea su misión, la cumple y se va. Esta verdad rige lo mismo en los tiempos bíblicos que en los nuestros, todos los historiadores antiguos la han formulado. Los días de los blancos puros, los vencedores de hoy, están tan contados como lo estuvieron los de sus antecesores. Al cumplir su destino de mecanizar el mundo, ellos mismos han puesto, sin saberlo, las bases de un período nuevo, el período de la fusión y la mezcla de todos los pueblos. El indio no tiene otra puerta hacia el porvenir que la puerta de la cultura moderna, ni otro camino que el camino ya desbrozado de la civilización latina. También el blanco tendrá que deponer su orgullo, y buscará progreso y redención posterior en el alma de sus hermanos de las otras castas, y se confundirá y se perfeccionará en cada una de las modalidades que tornan múltiples la revelación y más poderoso el genio.

• • •

En el proceso de nuestra misión étnica, la guerra de emancipación de España significa una crisis peligrosa. No quiero decir con esto que la guerra no debió hacerse ni que no debió triunfar. En determinadas épocas el fin trascendente tiene que quedar aplazado; la raza espera, en tanto que la patria urge, y la patria es el presente inmediato e indispensable. Era imposible seguir dependiendo de un cetro que de tropiezo en tropiezo y de descalabro en bochorno había ido bajando hasta caer en las manos sin honra de un Fernando VII. Se pudo haber tratado en las Cortes de Cádiz para organizar una libre Federación Castellana; no se podía responder a las Monarquía sino batiéndole sus enviados. En este punto la visión de Mina fue cabal: implantar la libertad en el Nuevo Mundo y derrocar después la Monarquía en España. Ya que la imbecilidad de la época impidió que se cumpliera este genial designio, procuremos al menos tenerlo presente. Reconozcamos que fue una desgracia no haber procedido con la cohesión que demostraron los del Norte; la raza prodigiosa, a la que solemos llenar de improperios, sólo porque nos ha ganado cada partida de la lucha secular. Ella triunfa porque aduna sus capacidades prácticas con la visión clara de un gran destino. Conserva presente la intuición de una misión histórica definida, en tanto que nosotros nos perdemos en el laberinto de quimeras verbales. Parece que Dios mismo conduce los pasos del sajonismo, en tanto que nosotros nos matamos por el dogma o nos proclamamos ateos. ¡Cómo deben de reír de nuestros desplantes y vanidades latinas estos fuertes constructores de imperios. ! Ellos no tienen en la mente el lastre ciceroniano de la fraseología, ni en la sangre los instintos contradictorios de la mezcla de razas disímiles; pero cometieron el pecado de destruir esas razas, en tanto que nosotros las asimilamos, y esto nos da derechos nuevos y esperanzas de una misión sin precedentes en la Historia.

De aquí que los tropiezos adversos no nos inclinen a claudicar; vagamente sentimos que han de servirnos para descubrir nuestra ruta. Precisamente, en las diferencias encontramos el camino; si no más imitamos, perdemos; si descubrimos, si creamos, triunfaremos. La ventaja de nuestra tradición es que posee mayor facilidad de simpatía con los extraños. Esto implica que nuestra civilización, con todos sus defectos, puede ser la elegida para asimilar y convertir a un nuevo tipo a todos los hombres. En ella se prepara de esta suerte la trama, el múltiple y rico plasma de la Humanidad futura. Comienza a advertirse este mandato de la Historia en esa abundancia de amor que permitió a los españoles crear una raza nueva con el indio y con el negro; prodigando la estirpe blanca a través del soldado que engendraba familia indígena y la cultura de Occidente por medio de la doctrina y el ejemplo de los misioneros que pusieron al indio en condiciones de penetrar en la nueva etapa del mundo. La colonización española creó

mestizaje; esto señala su carácter, fija su responsabilidad y define su porvenir. El inglés siguió cruzándose solo con el blanco, y exterminó al indígena; lo sigue exterminando en la sorda lucha económica, más eficaz que la conquista armada. Esto prueba su limitación y es el indicio de su decadencia. Equivale, en grandes, a los matrimonios incestuosos de los Faraones, que minaron la virtud de aquella raza, y contradice el fin ulterior de la Historia, que es lograr la fusión de los pueblos y las culturas. Hacer un mundo inglés; exterminar a los rojos, para que en toda la América se renueve el norte de Europa, hecho de blancos puros, no es más que repetir el proceso victorioso de una raza vencedora. Ya esto lo hicieron los rojos; lo han hecho o lo han intentado todas las razas fuertes y homogéneas; pero eso no resuelve el problema humano; para un objetivo tan menguado no se quedó en reserva cinco mil años la América. El objeto del continente nuevo y antiguo es mucho más importante. Su predestinación obedece al designio de constituir la cuna de una raza quinta en la que se fundirán todos los pueblos, para reemplazar a las cuatro que aisladamente han venido forjando la Historia. En el suelo de América hallará término la dispersión, allí se consumará la unidad por el triunfo del amor fecundo, y la superación de todas las estirpes. Y se engendrará de tal suerte el tipo síntesis que ha de juntar los tesoros de la Historia, para dar expresión al anhelo total del mundo.

Los pueblos llamados latinos, por haber sido más fieles a su misión divina de América, son los llamados a consumarla. Y tal fidelidad al oculto designio es la garantía de nuestro triunfo.

En el mismo período caótico de la Independencia, que tantas censuras merece, se advierten, sin embargo, vislumbres de ese afán de universalidades que ya anuncia el deseo de fundir lo humano en un tipo universal y sintético. Desde luego, Bolívar, en parte porque se dio cuenta del peligro en que caíamos, repartidos en nacionalidad aisladas, y también por su don de profecía, formuló aquel plan de federación iberoamericana que ciertos necios todavía hoy discuten.

Y si los demás caudillos de la independencia latinoamericana, en general, no tuvieron un concepto claro del futuro, si es verdad que, llevados del provincialismo, que hoy llamamos patriotismo, o de la limitación, que hoy se titula soberanía nacional, cada uno se preocupó no más que de la suerte inmediata de su propio pueblo, también es sorprendente observar que casi todos se sintieron animados de un sentimiento humano universal que coincide con el destino que hoy asignamos al continente iberoamericano. Hidalgo, Morelos, Bolívar, Petion el haitiano, los argentinos en Tucumán, Sucre, todos se preocuparon de libertar a los esclavos, de declarar la igualdad de todos los hombres por derecho natural; la igualdad social y cívica de los blancos, negros e indios. En un instante de crisis histórica, formularon la misión trascendental asignada a aquella zona del globo: misión de fundir étnica y espiritualmente a las gentes.

De tal suerte se hizo en el blanco latino lo que nadie ni pensó hacer en el continente sajón. Allí siguió imperando la tesis contraria, el propósito confesado o tácito de limpiar la tierra de indios, mogoles y negros, para mayor gloria y ventura del blanco. En realidad, desde aquella época quedaron bien definidos los sistemas que, perdurando hasta la fecha, colocan en campos sociológicos opuestos a las dos civilizaciones: la que quiere el predominio exclusivo del blanco, y la que está formando una raza nueva, raza de síntesis, que aspira a englobar y expresar todo lo humano en maneras de constante superación. Si fuese menester aducir pruebas, bastaría observar la mezcla creciente y espontánea que en todo el continente latino se opera entre todos los pueblos, y por otra parte, la línea inflexible que separa al negro del blanco en los Estados Unidos, y las leyes, cada vez más rigurosas, para la exclusión de los japoneses y chinos de California.

Los llamados latinos, tal vez porque desde un principio no son propiamente tales latinos, sino un conglomerado de tipos y razas, persisten en no tomar muy en cuenta el factor étnico para sus

relaciones sexuales. Sean cuales fueren las opiniones que a este respecto se emitan, y aun la repugnancia que el prejuicio nos causa, lo cierto es que se ha producido y se sigue consumando la mezcla de sangres. Y es en esta fusión de estirpes donde debemos buscar el rasgo fundamental de la idiosincrasia iberoamericana. Ocurrirá algunas veces, y ha ocurrido ya, en efecto, que la competencia económica nos obligue a cerrar nuestras puertas, tal como lo hace el sajón, a una desmedida irrupción de orientales. Pero al proceder de esta suerte, nosotros no obedecemos más que a razones de orden económico; reconocemos que no es justo que pueblos como el chino, que bajo el santo consejo de la moral confuciana se multiplican como los ratones, vengan a degradar la condición humana, justamente en los instantes en que comenzamos a comprender que la inteligencia sirve para refrenar y regular bajos íntimos zoológicos, contrarios a un concepto verdaderamente religioso de la vida. Si los rechazamos es porque el hombre, a medida que progresa, se multiplica menos y siente el honor del número, por lo mismo que ha llegado a estimar la calidad. En los Estados Unidos rechazan a los asiáticos, por el mismo temor del desbordamiento físico propio de las especies superiores; pero también lo hacen porque no les simpatiza el asiático, porque lo desdeñan y serían incapaces de cruzarse con él. Las señoritas de San Francisco se han negado a bailar con oficiales de la marina japonesa, que son hombres tan aseados, inteligentes y, a su manera, tan bellos, como los de cualquiera otra marina del mundo. Sin embargo, ellas jamás comprenderán que un japonés pueda ser bello. Tampoco es fácil convencer al sajón de que si el amarillo y el negro tienen su tufo, también el blanco lo tiene para el extraño, aunque nosotros no nos demos cuenta de ello. En la América Latina existe, pero infinitamente más atenuada, la repulsión de una sangre que se encuentra con otra sangre extraña. Allí hay mil puentes para la fusión sincera y cordial de todas las razas. El amurallamiento étnico de los del Norte frente a los simpatía mucho más fácil de los del Sur, tal es el dato más importante y a la vez el más favorable para nosotros, si se reflexiona, aunque sea superficialmente, en el porvenir. Pues se verá en seguida que somos nosotros de mañana, en tanto que ellos van siendo de ayer. Acabarán de formar los yanquis el último gran imperio de una sola raza: el imperio final del poderío blanco. Entre tanto, nosotros seguiremos padeciendo en el vasto caos de una estirpe en formación, contagiados de la levadura de todos los tipos, pero seguros del avatar de una estirpe mejor. En la América española ya no repetirá la Naturaleza uno de sus ensayos parciales, ya no será la raza de un solo color, de rasgos particulares, la que en esta vez salga de la olvidada Atlántida; no será la futura ni una sexta raza, destinada a prevalecer sobre sus antecesoras; lo que de allí va a salir es la raza definitiva, la raza síntesis o raza integral, hecha con el genio y con la sangre de todos los pueblos y, por lo mismo, más capaz de verdadera fraternidad y de visión realmente universal.

Para acercarnos a este propósito sublime es preciso ir creando, como si dijéramos, el tejido celular que ha de servir de carne y sostén a la nueva aparición biológica. Y a fin de crear ese tejido proteico, maleable, profundo, etéreo y esencial, será menester que la raza iberoamericana se penetre de su misión y la abrace como un misticismo.

Quizás no haya nada inútil en los procesos de la Historia; nuestro mismo aislamiento material y el error de crear naciones no ha servido, para no caer en la limitación sajona de constituir castas de raza pura. La Historia demuestra que estas selecciones prolongadas y rigurosas dan tipos de refinamiento físico, curiosos, pero sin vigor; bellos con una extraña belleza, como la de la casta brahmánica milenaria, pero a la postre decadentes. Jamás se ha visto que aventajen a los otros hombres ni en talento, ni en bondad, ni en vigor. El camino que hemos iniciado nosotros en mucho más atrevido, rompe los prejuicios antiguos, y casi no se explicaría, si no se fundase en una suerte de clamor que llega de una lejanía remota, que no es la del pasado, sino la misteriosa lejanía de donde vienen los presagios del porvenir.

Si la América Latina fuese no más otra España, en el mismo grado que los Estados Unidos son otra Inglaterra, entonces la vieja lucha de las dos estirpes no haría otra cosa que repetir sus episodios en la tierra más vasta, y uno de los dos rivales acabaría por imponerse y llegaría a prevalecer. Pero no es ésta la ley natural de los choques, ni en la mecánica ni en la vida. La oposición y la lucha, particularmente cuando ellas se trasladan al campo del espíritu, sirven para definir mejor los contrarios, para llevar a cada uno a la cúspide de su destino, y, a la postre, para sumarlos en una común y victoriosa superación.

La misión del sajón se ha cumplido más pronto que la nuestra, porque era más inmediata y ya conocida en la Historia; para cumplirla no había más que seguir el ejemplo de otros pueblos victoriosos. Meros continuadores de Europa, en la región del continente que ellos ocuparon, los valores del blanco llegaron al cenit. He ahí por qué la historia de Norteamérica es como un ininterrumpido y vigoroso allegro de marcha triunfal.

¡Cuán distinto los sonos de la formación iberoamericana! Semejan el profundo scherzo de una sinfonía infinita y honda: voces que traen acentos de la Atlántida; abismos contenidos en la pupila del hombre rojo, que supo tanto, hace tantos, hace tantos miles de años, y ahora parece que se ha olvidado de todo. Se parece su alma al viejo cenote maya, de aguas verdes, profundas, inmóviles, en el centro del bosque, desde hace tantos siglos que ya ni su leyenda perdura. Y se remueve esta quietud de infinito con la gota que en nuestra sangre pone el negro ávido de dicha sensual, ebrio de danzas y desenfrenadas lujurias. Asoma también el mogol con el misterio de su ojo oblicuo, que toda cosa la mira conforme a un ángulo extraño que descubre no sé qué pliegues y dimensiones nuevas. Interviene asimismo la mente clara del blanco, parecida a su tez y a su ensueño. Se revelan estrías judaicas que se escondieron en la sangre castellana desde los días de la cruel expulsión; melancolías del árabe, que son un dejo de la enfermiza sensualidad musulmana; ¿quién no tiene algo de todo esto o no desea tenerlo todo? He ahí al hindú, que también llegará, que ha llegado ya por el espíritu, y aunque es el último en venir parece el más próximo pariente. Tantos que han venido y otros más que vendrán, y así se nos ha de ir haciendo un corazón sensible y ancho que todo lo abarca y contiene, y se conmueve; pero henchido de vigor, impone leyes nuevas al mundo. Y presentimos como otra cabeza, que dispondrá de todos los ángulos, para cumplir el prodigio de superar, a la esfera.

II

Después de examinar las potencialidades remotas y próximas de la raza mixta de habita el continente iberoamericano y el destino que la lleva a convertirse en la primera raza síntesis del globo, se hace necesario investigar si el medio físico en que se desarrolla dicha estirpe corresponde a los fines que le marca su biótica. La extensión de que ya dispone es enorme; no hay, desde luego, problema de superficie. La circunstancia de que sus costas no tienen muchos puertos de primera clase, casi no tiene importancia, dados los adelantos crecientes de la ingeniería. En cambio, lo que es fundamental abunda en cantidad superior, sin duda, a cualquiera otra región de la tierra; recursos naturales, superficie cultivable y fértil, agua y clima. Sobre este último factor se adelantará, desde luego, una objeción: el clima, se dirá, es adverso a la nueva raza, porque la mayor parte de las tierras disponible está situada en la región más cálida del globo. Sin embargo, tal es, precisamente, la ventaja y el secreto de su futuro. Las grandes civilizaciones se iniciaron entre trópicos y la civilización final volverá al trópico. La nueva raza comenzará a cumplir su destino a medida que se inventen los nuevos medios de combatir el calor en lo que tiene de hostil para el hombre, pero dejándole todo su poderío benéfico para la producción de la vida.

El triunfo del blanco se inició con la conquista de la nieve y del frío. La base de la civilización blanca es el combustible. Sirvió primeramente de protección en los largos inviernos; después se advirtió que tenía una fuerza capaz de ser utilizada no sólo en el abrigo sino también en el trabajo; entonces nació el motor, y de esta suerte, del fogón y de la estufa procede todo el maquinismo que está transformando el mundo. Una invención semejante hubiera sido imposible en el cálido Egipto, y en efecto no ocurrió allá, a pesar de que aquella raza superaba infinitamente en capacidad intelectual a la raza inglesa. Para comprobar esta última afirmación basta comparar la metafísica sublime del Libro de los Muertos de los sacerdotes egipcios, con las chabacanerías del darwinismo spenceriano. El abismo que separa a Spencer de Hermes Trimegisto no lo franquea el dolicocéfalo rubio ni en otros mil años de adiestramiento y selección.

En cambio, el barco inglés, esa máquina maravillosa que procede de los tiriteos del Norte, no la soñaron siquiera los egipcios. La lucha ruda contra el medio obligó al blanco a dedicar sus aptitudes a la conquista de la naturaleza temporal, y esto precisamente constituye el aporte del blanco a la civilización del futuro. El blanco enseñó el dominio de lo material. La ciencia de los blancos invertirá alguna vez los métodos que empleó para alcanzar el dominio del fuego y aprovechará nieves condensadas o corrientes de electroquímica, o gases casi de magia sutil, para destruir moscas y alimañas, para disipar el bochorno y la fiebre. Entonces la Humanidad entera se derramará sobre el trópico, y en la inmensidad solemne de sus paisajes, las almas conquistarán la plenitud.

Los blancos intentarán, al principio, aprovechar sus inventos en beneficio propio, pero como la ciencia ya no es esotérica, no será fácil que lo logren; los absorberá la avalancha de todos los demás pueblos y finalmente, deponiendo su orgullo, entrarán con los demás a comprender la nueva raza síntesis, la quinta raza futura.

La conquista del trópico transformará todos los aspectos de la vida; la arquitectura abandonará la ojiva, la bóveda, y en general, la techumbre, que responde a la necesidad de buscar abrigo; se desarrollará otra vez la pirámide; se levantarán columnatas en inútiles alardes de belleza, y quizás construcciones en caracol, porque la nueva estética tratará de amoldarse a la curva sin fin de la espiral, que representa el anhelo libre; el triunfo del ser en la conquista del infinito. El paisaje pleno de colores y ritmos comunicará su riqueza a la emoción; la realidad será como la fantasía. La estética de los nublados y de los grises se verá como un arte enfermizo del pasado. Una civilización refinada e intensa responderá a los esplendores de una Naturaleza henchida de potencias, generosa de hábito, luciente de claridades. El panorama de Rio de Janeiro actual o de Santos con la ciudad y su bahía nos pueden dar una idea de lo que será ese emporio futuro de la raza cabal, que está por venir.

Supuesta, pues, la conquista del trópico por medio de los recursos científicos, resulta que vendrá un período en el cual la Humanidad entera se establecerá en las regiones cálidas del planeta. La tierra de promisión estará entonces en la zona que hoy comprende el Brasil entero, más Colombia, Venezuela, Ecuador, parte de Perú, parte de Bolivia y la región superior de la Argentina.

Existe el peligro de que la ciencia se adelante al proceso étnico, de suerte que la invasión del trópico ocurra antes que la quinta raza acabe de formarse. Si así sucede, por la posesión del Amazonas se librarán batallas que decidirán el destino del mundo y la suerte de la raza definitiva. Si el Amazonas lo dominan los ingleses de la islas o del continente, que son ambos campeones del blanco puro, la aparición de la quinta raza quedará vencida. Pero tal desenlace resultaría absurdo; la Historia no tuerce sus caminos; los mismos ingleses, en el nuevo clima, se tornarían maleables, se volverían mestizos, pero con ellos el proceso de integración y de superación sería más lento. Conviene pues, que el Amazonas sea brasileño

, sea ibérico, junto con el Orinoco y el Magdalena. Con los recursos de semejante zona, la más rica del globo en tesoros de todo género, la raza síntesis podrá consolidar su cultura. El mundo futuro será de quien conquiste la región amazónica. Cerca del gran río se levantará Universópolis y de allí saldrán las predicaciones, las escuadras y los aviones de propaganda de buenas nuevas. Si el Amazonas se hiciese inglés, la metrópoli del mundo ya no se llamaría Universópolis, sino Anglotown, y las armadas guerreras saldrían de allí para imponer en los otros continentes la ley severa del predominio del blanco de cabellos rubios y el exterminio de sus rivales oscuros. En cambio, si la quinta raza se adueña de eje del mundo futuro, entonces aviones y ejércitos irán por todo el planeta, educando a las gentes para su ingreso a la sabiduría. La vida fundada en el amor llegará a expresarse en formas de belleza.

Naturalmente, la quinta raza no pretenderá excluir a los blancos como no se propone excluir a ninguno de los demás pueblos; precisamente, la norma de su formación es el aprovechamiento de todas las capacidades para mayor integración de poder. No es la guerra contra el blanco nuestra mira, pero sí una guerra contra toda clase de predominio violento, lo mismo el del blanco que en su caso el del amarillo, si el Japón llegare a convertirse en amenaza continental. Por lo que hace al blanco y a su cultura, la quinta raza cuenta ya con ellos y todavía espera beneficios de su genio. La América Latina debe lo que es el europeo blanco y no va a renegar de él; al mismo norteamericano le debe gran parte de sus ferrocarriles, y puentes y empresas, y de igual suerte necesita de todas las otras razas. Sin embargo, aceptamos los ideales superiores del blanco, pero no su arrogancia; queremos brindarle, lo mismo que a todas las gentes, una patria libre, en la que encuentre hogar y refugio, pero no una prolongación de sus conquistas. Los mismos blancos, descontentos del materialismo y de la injusticia social en que ha caído su raza, la cuarta raza, vendrán a nosotros para ayudar en la conquista de la libertad.

Quizás entre todos los caracteres de la quinta raza predominen los caracteres del blanco, pero tal supremacía debe ser fruto de elección libre del gusto y no resultado de la violencia o de la presión económica. Los caracteres superiores de la cultura y de la naturaleza tendrán que triunfar, pero ese triunfo sólo será firme si se funda en la aceptación voluntaria de la conciencia y en la elección libre de la fantasía. Hasta la fecha, la vida ha recibido su carácter de las potencias bajas del hombre; la quinta raza será el fruto de las potencias superiores. La quinta raza no excluye, acapara vida; por eso la exclusión del yanqui como la exclusión de cualquier otro tipo humano equivaldría a una mutilación anticipada, más funesta aun que un corte posterior. Si no queremos excluir ni a las razas que pudieran ser consideradas como inferiores, mucho menos cuerdo sería apartar de nuestra empresa a una raza llena de empuje y de firmes virtudes sociales.

Expuesta ya la teoría de la formación de la raza futura iberoamericana y la manera como podrá aprovechar el medio en que vive, resta sólo considerar el tercer factor de la transformación que se verifica en el nuevo continente; el factor espiritual que ha de dirigir y consumir la extraordinaria empresa. Se pensará, tal vez que la fusión de las distintas razas contemporáneas en una nueva que complete y supere a todas, va a ser un proceso repugnante de anárquico hibridismo, delante del cual, la práctica inglesa de celebrar matrimonios sólo dentro de la propia estirpe se verá como un ideal de refinamiento y de pureza. Los arios primitivos del Indostán ensayaron precisamente este sistema inglés, para defenderse de la mezcla con las razas de color, pero como esas razas oscuras poseían una sabiduría necesaria para completar la de los invasores rubios, la verdadera cultura indostánica no se produjo sino después de que los siglos consumaron la mezcla, a pesar de todas las prohibiciones escritas. Y la mezcla fatal fue útil, no sólo por razones de cultura, sino porque el mismo individuo físico necesita renovarse en sus semejantes. Los norteamericanos se sostienen muy firmes en su resolución de mantener para su estirpe,

pero eso depende de que tienen delante al negro, que es como el otro polo, como el contrario de los elementos que pueden mezclarse. En el mundo iberoamericano, el problema no se presenta con caracteres tan crudos; tenemos poquísimos negros y la mayor parte de ellos se han ido transformando ya en poblaciones mulatas. El indio es buen puente de mestizaje. Además, el clima cálido es propicio al trato y reunión de todas las gentes. Por otra parte, y esto es fundamental, el cruce de las distintas razas no va a obedecer a razones de simple proximidad, como sucedía al principio, cuando el colono blanco tomaba mujer indígena o negra porque no había otra a mano. En lo sucesivo, a medida que las condiciones sociales mejoren, el cruce de sangre será cada vez más espontáneo, a tal punto que no estará ya sujeto a la necesidad, sino al gusto; en último caso; a la curiosidad. El motivo espiritual se irá sobreponiendo de esta suerte a las contingencias de lo físico. Por motivo espiritual ha de entenderse, más bien que la reflexión, el gusto que dirige el misterio de la elección de una persona entre una multitud.

III

Dicha ley del gusto, como norma de las relaciones humanas, la hemos enunciado en diversas ocasiones con el nombre de la ley de los tres estados sociales, definidos, no a la manera comtiana, sino con una comprensión más vasta. Los tres estados que esta ley señala son: el material o guerrero, el intelectual o político y el espiritual o estético. Los tres estados representan un proceso que gradualmente nos va libertando del imperio de la necesidad, y poco a poco va sometiendo la vida entera a las normas superiores del sentimiento y de la fantasía. En el primer estado manda sólo la materia; los pueblos, al encontrarse, combaten o se juntan sin más ley que la violencia y el poderío relativo. Se exterminan unas veces o celebran acuerdos atendiendo a la conveniencia o a la necesidad. Así viven la horda y la tribu de todas las razas. En semejante situación la mezcla de sangres se ha impuesto también por la fuerza material, único elemento de cohesión de un grupo. No puede haber elección donde el fuerte toma o rechaza, conforme a su capricho, la hembra sometida.

Por supuesto que ya desde ese período late en el fondo de las relaciones humanas el instinto de simpatía que atrae o repele conforme a ese misterio que llamamos el gusto, misterio que es la secreta razón de toda estética, pero la sugestión del gusto no constituye el móvil predominante del primer período, como no lo es tampoco del segundo, sometido a la inflexible norma de la razón. También la razón está contenida en el primer período, como origen de conductas y de acción humana, pero es una razón débil, como el gusto oprimido; no es ella quien decide, sino la fuerza, comúnmente brutal, se somete el juicio, convertido en esclavo de la voluntad primitiva. Corrompido así el juicio en astucia, se envilece para servir la injusticia. En el primer período no es posible trabajar por la fusión cordial de las razas, tanto porque la misma ley de violencia a que está sometido excluye posibilidades de cohesión espontánea, cuanto porque ni siquiera las condiciones geográficas permitían la comunicación constante de los pueblos del planeta.

En el segundo período tiende a prevalecer la razón que artificiosamente aprovecha las ventajas conquistadas por la fuerza y corrige sus errores. Las fronteras se definen en tratados y las costumbres se organizan conforme a las leyes derivadas de las conveniencias recíprocas y la lógica: el romanismo es el más acabado modelo de este sistema social racional, aunque en realidad, comenzó antes de Roma y se prolonga todavía en esta época de nacionalidades. En este régimen, la mezcla de razas obedece, en parte, al capricho de un instinto libre que se ejerce por debajo de los rigores de la norma social, y obedece especialmente a las conveniencias éticas o políticas del momento. En nombre de la moral, por ejemplo,

se imponen ligas matrimoniales difíciles de romper, entre personas que no se aman; en nombre de las políticas se restringen libertades interiores y exteriores; en nombre de la religión, que debiera ser la inspiración sublime, se imponen dogmas y tiranías; pero cada caso se justifica con el dictado de la razón, reconocido como supremo de los asuntos humanos. Proceden también conforme a lógica superficial y a saber equívoco, quienes condenan la mezcla de razas, en nombre de una eugénica que, por fundarse en datos científicos incompletos y falsos, no ha podido dar resultados válidos. La característica de este segundo período es la fe en la fórmula, por eso en todo sentidos no hace otra cosa que dar norma a la inteligencia, límites a la acción, fronteras a la patria y frenos al sentimiento. Regla, norma y tiranía, tal es la ley del segundo período en que estamos presos, y del cual es menester salir.

En el tercer período, cuyo advenimiento se anuncia ya en mil formas, la orientación de la conducta no se buscará en el sentimiento creador y en la belleza que convence. Las normas las dará la facultad suprema, la fantasía; es decir, se vivirá sin norma, en un estado en que todo cuanto nace del sentimiento es un acierto. En vez de reglas, inspiración constante. Y no se buscará el mérito de una acción en un resultado inmediato y palpable, como ocurre en el primer período; ni tampoco se atenderá a que se adapte a determinadas reglas de razón pura; el mismo imperativo étnico será sobrepujado y más allá del bien y del mal, en el mundo del pathos estético, sólo importará que el acto, por ser bello produzca dicha. Hacer nuestro antojo, no nuestro deber; seguir el sendero del gusto, no el del apetito ni el del silogismo; vivir el júbilo fundado en amor, ésa es la tercera etapa.

Desgraciadamente somos tan imperfectos, que para lograr semejante vida de dioses, será menester que pasemos antes por todos los caminos, por el camino del deber, donde se depuran y superan los apetitos bajos, por el camino de la ilusión, que estimula las aspiraciones más altas. Vendrá en seguida la pasión que redime de la baja sensualidad. Vivir en pathos, sentir por todo una emoción tan intensa, que el movimiento de las cosas adopte ritmos de dicha, he ahí un rasgo del tercer período. A él se llega soltando el anhelo divino para que alcance, sin puentes de moral y de lógica, de un solo ágil salto, las zonas de revelación. Don artístico es esa intuición inmediata que brinca sobre la cadena de los sorites, y por ser pasión, supera desde el principio el deber, y lo reemplaza con el amor exaltado. Deber y lógica, ya se entiende que uno y otro son andamios y mecánica de la construcción; pero el alma de la arquitectura es ritmo que trasciende el mecanismo, y no conoce más ley que el misterio de la belleza divina.

¿Qué papel desempeña en este proceso, ese nervio de los destinos humanos, la voluntad que esta cuarta raza llegó a deificar en el instante de embriaguez de su triunfo? La voluntad es fuerza, la fuerza ciega que corre tras de fines confusos; en el primer período la dirige el apetito, que se sirve de ella para todos sus caprichos; prende después su luz la razón, y la voluntad se refrena en el deber, y se da forma en el pensamiento lógico. En el tercer período, la voluntad se hace libre, sobrepuja lo finito, y estalla y se anega en una especie de realidad infinita; se llena de rumores y de propósitos remotos; no le basta la lógica y se pone las alas de la fantasías; se hunde en lo más profundo y vislumbra lo más alto; se ensancha en la armonía y asciende en el misterio creador de la melodía; se satisface y se disuelve en la emoción y se confunde con la alegría del Universo: se hace pasión de belleza.

Se reconocemos que la Humanidad gradualmente se acerca al tercer período de su destino, comprendemos que la obra de fusión de las razas se va a verificar en el continente iberoamericano, conforme a una ley derivada del goce de las funciones más altas. Las leyes de la emoción, la belleza y la alegría regirán la elección de parejas, con un resultado infinitamente superior al de esa eugénica fundada en la razón científica, que nunca mira más que la porción menos importante del suceso amoroso. Por encima de la eugénica científica prevalecerá la eugénica misteriosa del gusto estético. Donde manda

la pasión iluminada no es menester ningún correctivo. Los muy feos no procrearán, no desearán procrear, ¿qué importa entonces que todas las razas se mezclen si la fealdad no encontrará cuna? La pobreza, la educación defectuosa, la escasez de tipos bello, la miseria que vuelve a la gente fea, todas estas calamidades desaparecerán del estado social futuro. Se verá entonces repugnante, parecerá un crimen el hecho hoy cotidiano de que una pareja mediocre se ufane de haber multiplicado miseria. El matrimonio dejará de ser consuelo de desventuras, que no hay por qué perpetuar, y se convertirá en una obra de arte.

Tan pronto como la educación y el bienestar se difundan, ya no habrá peligro de que se mezclen los más opuestos tipos. Las uniones se efectuarán conforme a la ley singular del tercer período, la ley de simpatía, refinada por el sentido de la belleza. Una simpatía verdadera y no la falsa que hoy nos imponen la necesidad y la ignorancia. Las uniones sinceramente apasionadas y fácilmente deshechas en caso de error, producirán vástagos despejados y hermosos. La especie entera cambiará de tipo físico y de temperamento, prevalecerán los instintos superiores, y perdurarán, como en síntesis feliz, los elementos de hermosura, que hoy están repartidos en los distintos pueblos.

Actualmente, en parte por hipocresía y en parte porque las uniones se verifican entre personas miserables dentro de un medio desventurado, vemos con profundo horror el casamiento de una negra con un blanco; no sentiríamos repugnancia alguna si se tratara del enlace de un Apolo negro con una Venus rubia, lo que prueba que todo lo santifica la belleza. En cambio, es repugnante mirar esas parejas de casados que salen a diario de los juzgados o los templos, feas en una proporción, más o menos, del noventa por ciento de los contrayentes. El mundo está así lleno de fealdad a causa de nuestros vicios, nuestros prejuicios y nuestra miseria. La procreación por amor es ya un buen antecedente de prole lozana; pero hace falta que el amor sea en sí mismo una obra de arte, y no un recurso de desesperados. Si lo que va a transmitir es estupidez, entonces lo que liga a los padres no es amor, sino instinto oprobioso y ruin.

Una mezcla de razas consumada de acuerdo con las leyes de la comodidad social, la simpatía y la belleza, conducirá a la formación de un tipo infinitamente superior a todos los que han existido. El cruce de contrarios conforme a la ley mendeliana de la herencia, producirá variaciones discontinuas y sumamente complejas, como son múltiples y diversos los elementos de la crua humana. Pero esto mismo es garantía de las posibilidades sin límites que un instinto bien orientado ofrece para la perfección gradual de la especie. Si hasta hoy no ha mejorado gran cosa, es porque ha vivido en condiciones de aglomeración y de miseria en las que no ha sido posible que funcione el instinto libre de la belleza; la reproducción se ha hecho a la manera de las bestias, sin límite de cantidad y sin aspiración de mejoramiento. No ha intervenido en ella el espíritu, sino el apetito, que se satisface como puede. Así es que no estamos en condiciones ni de imaginar las modalidades y los efectos de una serie de cruzamiento verdaderamente inspirados. Uniones fundadas en la capacidad y la belleza de los tipos, tendrían que producir un gran número de individuos dotados con las cualidades dominantes. Eligiendo en seguida, no con la reflexión, sino con el gusto, las cualidades que deseamos hacer predominar, los tipos de selección se irán multiplicando, a medida que los recesivos tenderán a desaparecer. Los vástagos recesivos ya no se unirían entre sí, sino a su vez irían en busca de mejoramiento rápido, o extinguirían voluntariamente todo deseo de reproducción física. La conciencia misma de la especie irá desarrollando un mendelismo astuto, así que se vea libre del apremio físico, de la ignorancia y la miseria, y de esta suerte, en muy pocas generaciones desaparecerán las monstruosidades; lo que hoy es normal llegará a aparecer abominable. Los tipos bajos de la especie serán absorbidos por el tipo superior. De esta suerte podría redimirse, por ejemplo, el negro, y poco a poco, por extinción voluntaria, las estirpes más feas irán cediendo el paso a las más hermosas. Las razas inferiores, al educarse, se harían menos prolíficas,

y los mejores especímenes irán ascendiendo en una escala de mejoramiento étnico, cuyo tipo máximo no es precisamente el blanco, sino esa nueva raza, a la que el mismo blanco tendrá que aspirar con el objeto de conquistar la síntesis. El indio, por medio del injerto en la raza afin, daría el salto de los militares de años que median de la Atlántida a nuestra época, y en unas cuentas décadas de eugenesia estética podría desaparecer el negro junto con los tipos que el libre instinto de hermosura vaya señalando como fundamentalmente recesivos e indignos, por lo mismo, de perpetuación. Se operaría en esta forma una selección por el gusto, mucho más eficaz que la brutal selección darwiniana, que sólo es válida, si acaso, para las especies inferiores, pero ya no para el hombre.

Ninguna raza contemporánea puede presentarse por sí sola como un modelo acabado que todas las otras hayan de imitar. El mestizo y el indio, aun el negro, superan al blanco en una infinidad de capacidades propiamente espirituales. Ni en la antigüedad, ni en el presente, se ha dado jamás el caso de una raza que se baste a sí misma para forjar civilización. Las épocas más ilustres de la Humanidad han sido, precisamente, aquellas en que varios pueblos disímiles se ponen en contacto y se mezclan. La India, Grecia, Alejandría, Roma, no son sino ejemplo de que sólo una universalidad geográfica y étnica es capaz de dar frutos de civilización. En la época contemporánea, cuando el orgullo de los actuales amos del mundo afirma por la boca de sus hombres de ciencia la superioridad étnica y mental del blanco del Norte, cualquier profesor puede comprobar que los grupos de niños y de jóvenes descendientes de escandinavos, holandeses e ingleses de las Universidades norteamericanas son mucho más lento, casi torpes, comparados con los niños y jóvenes mestizos del Sur. Tal vez se explica esta ventaja por efecto de un mendelismo espiritual benéfico, a causa de una combinación de elementos contrarios. Lo cierto es que el vigor se renueva con los injertos y que el alma misma busca lo disímil para enriquecer la monotonía de su propio contenido. Sólo una prolongada experiencia podrá poner de manifiesto los resultados de una mezcla realizada, ya no por la violencia ni por efecto de la necesidad, sino por elección, fundada en el deslumbramiento que produce la belleza, y confirmada por el *pathos* del amor.

En los períodos primeros y segundo en que vivimos, a causa del aislamiento y de la guerra, la especie humana vive en cierto sentido conforme a las leyes darwinianas. Los ingleses, que sólo ven el presente del mundo externo, no vacilaron en aplicar teorías zoológicas al campo de la sociología humana. Si la falsa traslación de la ley fisiológica a la zona del espíritu fuese aceptable, entonces hablar de la incorporación étnica del negro sería tanto como defender el retroceso. La teoría inglesa supone, implícita o francamente, que el negro es una especie de eslabón que está más cerca del mono que del hombre rubio. No queda, por lo mismo, otro recurso que hacerlo desaparecer. En cambio, el blanco, particularmente el blanco de habla inglesa, es presentado como el término sublime de la evolución humana; cruzarlo con otra raza equivaldría a ensuciar su estirpe. Pero semejante manera de ver no es más que la ilusión de cada pueblo afortunado en el período de su poderío. Cada uno de los grandes pueblos de la Historia se ha creído el final y el elegido. Cuando se comparan unas con otras estas infantiles soberbias, se ve que la misión que cada pueblo se atribuye no es en el fondo otra cosa que afán de botín y deseo de exterminar a la potencia rival. La misma ciencia es en cada época un reflejo de esa soberbia de la raza dominante. Los hebreos fundaron la creencia de su superioridad en oráculos y promesas divinas. Los ingleses radican la suya en observaciones relativas a los animales domésticos. De la observación de cruzamiento y variedades hereditarias de dichos animales fue saliendo el darwinismo, primero como una modesta teoría zoológica, después como biología social que otorga la preponderancia definitiva al inglés sobre todas las demás razas. Todo imperialismo necesita de una filosofía que lo justifique; el Imperio Romano, después de sus aliados, y el bárbaro en la esclavitud. Los británicos predicán la selección natural, con la

consecuencia tácita de que el reino del mundo corresponde por derecho natural y divino al dolococéfalos de las Islas y sus descendientes. Pero esta ciencia que llegó a invadirnos junto con los artefactos del comercio conquistador, se combate como se combate todo imperialismo, poniéndole enfrente a una ciencia superior, una civilización más amplia y vigorosa. Lo cierto es que ninguna raza basta a sí sola y que la Humanidad perdería, pierde, cada vez que una raza desaparece por medios violentos. Enhorabuena que cada una se transforme según su arbitrio, pero dentro de su propia visión de belleza, y sin romper el desarrollo armónico de los elementos humanos.

Cada raza que se levanta necesita constituir su propia filosofía, el *deus ex machina* de su éxito. Nosotros nos hemos educado bajo la influencia humillante de una filosofía ideada por nuestros enemigos, si se quiere de una manera sincera, pero con el propósito de exaltar sus propios fines y anular los nuestros. De esta suerte nosotros mismos hemos llegado a creer en la inferioridad del mestizo, en la irredención del indio, en la condenación del negro, en la decadencia irreparable del oriental. La rebelión de las armas no fue seguida de la rebelión de las conciencias. Nos rebelamos contra el poder político de España, y no advertimos que, junto, con España, caímos en la dominación económica y moral de la raza que ha sido señora del mundo desde que terminó la grandeza de España. Sacudimos un yugo para caer bajo otro nuevo. El movimiento de desplazamiento de que fuimos víctimas no se hubiese podido evitar aunque lo hubiésemos comprendido a tiempo. Hay cierta fatalidad en el destino de los pueblos lo mismo que en el destino de los individuos; pero ahora que se inicia una nueva fase de la Historia, se hace necesario reconstituir nuestra ideología y organizar conforme a una nueva doctrina étnica toda nuestra vida continental. Comencemos entonces haciendo vida propia y ciencia propia. Si no se liberta primero el espíritu, jamás lograremos redimir la materia.

...

Tenemos el deber de formular las bases de una nueva civilización; y por eso mismo es menester que tengamos presente que las civilizaciones no se repiten ni en la forma ni en el fondo. La teoría de la superioridad étnica ha sido simplemente un recurso de combate común a todos los pueblos batalladores; pero la batalla que nosotros debemos de librar es tan importante que no admite ningún ardid falso. Nosotros no sostenemos que somos ni que llegaremos a ser la primera raza hermosa. Nuestro propósito es todavía más alto y más difícil que lograr una selección temporal. Nuestros valores están en potencia a tal punto, que nada somos aún. Sin embargo, la raza hebrea no era para los egipcios arrogantes otra cosa que una ruin casta de esclavos y de ella nació Jesucristo, el autor del mayor movimiento de la Historia; el que anunció el amor de todos los hombres. Este amor será uno de los dogmas fundamentales de la quinta raza, que ha de producirse en América. El cristianismo liberta y engendra vida, porque contiene revelación universal, no nacional; por eso tuvieron que rechazarlo los propios judíos, que no se decidieron a comulgar con gentiles. Pero la América es la patria de la gentilidad, la verdadera tierra de promisión cristiana. Si nuestra raza es muestra indigna de este suelo consagrado, si llega a faltarle el amor, se verá suplantada por pueblos más capaces de realizar la misión fatal de aquellas tierras; la misión de servir de asiento a una humanidad hecha de todas las naciones y todas las estirpes. La biótica que el progreso del mundo impone a la América de origen hispánico no es un credo rival que, frente al adversario, dice: te supero, o me basto, sino una ansia infinita de integración y de totalidad que por lo mismo invoca al Universo. La infinitud de su anhelo le asegura fuerza para combatir el credo exclusivista del bando enemigo y confianza en la victoria que siempre corresponde a los gentiles. El peligro más bien

está en que nos ocurra a nosotros lo que a la mayoría de los hebreos, que por no hacerse gentiles perdieron la gracia originada en su seno. Así ocurriría si no sabemos ofrecer hogar y fraternidad a todos los hombres; entonces otro pueblo servirá de eje, alguna otra lengua será el vehículo; pero ya nadie puede contener la fusión de las gentes, la aparición de la quinta era del mundo, la era de la universalidad y el sentimiento cósmico.

La doctrina de formación sociológica, de formación biológica que en estas páginas enunciamos, no es un simple esfuerzo ideológico para levantar el ánimo de una raza deprimida, ofreciéndole una tesis que contradice la doctrina con que habrían querido condenarla sus rivales. Lo que sucede es que a medida que se descubre la falsedad de la premisa científica en que descansa la dominación de las potencias contemporáneas, se vislumbran también, en la ciencia experimental misma, orientaciones que señalan un camino ya no para el triunfo de una raza sola, sino para la redención de todos los hombres. Sucede como si la palingenesis anunciada por el cristianismo con una anticipación de millares de años, se viera confirmada actualmente en las distintas ramas del conocimiento científico. El cristianismo predicó el amor como base de las relaciones humanas, y ahora comienza a verse que sólo el amor es capaz de producir una Humanidad excelsa. La política de los Estados y la ciencia de los positivistas, influenciada de una manera directa por esa política, dijeron que no era el amor la ley, sino el antagonismo, la lucha y el triunfo del apto, sin otro criterio para juzgar la aptitud que la curiosa petición de principio contenida en la misma tesis, puesto que el apto es el que triunfa, y sólo triunfa el apto. Y así, a fórmulas verbales y viciosas de esta índole se va reduciendo todo el saber pequeño que quiso desentenderse de las revelaciones geniales para sustituirlas con generalizaciones fundadas en la mera suma de los detalles.

El descrédito de semejantes doctrinas se agrava con los descubrimientos y observaciones que hoy revolucionan las ciencias. No era posible combatir la teoría de la Historia como un proceso de frivolidades, cuando se creía que la vida individual estaba también desprovista de fin metafísico y de plan providencial. Pero si la matemática vacila y reforma sus conclusiones para darnos el concepto de un mundo movible cuyo misterio cambia, de acuerdo con nuestra posición relativa, y la naturaleza de nuestros conceptos; si la física y la química no se atreven ya a declarar que en los procesos del átomo no hay otra cosa que acción de masas y fuerzas; si la biología también en sus nuevas hipótesis afirma, por ejemplo, con Uexkull que en el curso de la vida las células se mueven como si obrasen dentro de un organismo acabado cuyos órganos armonizan conforme a plan y trabajan en común, esto es, posee un plan de función, habiendo un engrane de factores vitales en la rueda motriz físico-química -lo que contraría el darwinismo, por lo menos, en la interpretación de los darwinistas que niegan que la Naturaleza obedezca a un plan-; si también el mendelismo demuestra, conforme a las palabras de Uexkull, que el problema es una mezcla de sustancias de las cuales puede ser hecho todo, sobre poco más o menos; delante de todos estos cambios de conceptos de la ciencia, es preciso reconocer que se ha derrumbado también el edificio teórico de la dominación de una sola raza. Esto a la vez es presagio de que no tardará en caer también el poderío material de quienes han constituido toda esa falsa ciencia de ocasión y de conquista.

La ley de Mendel, particularmente cuando confirma la intervención de factores vitales en la rueda motriz físico-química", debe formar parte de nuestro nuevo patriotismo. Pues de su texto puede derivarse la conclusión de que las distintas facultades del espíritu toman parte en los procesos del destino.

¿Qué importa que el materialismo spenceriano nos tuviese condenados, si hoy resulta que podemos juzgarnos como una especie de reserva de la Humanidad, como una promesa de un futuro que sobrepusiera a todo tiempo anterior? Nos hallamos entonces en una de esas épocas de palingenesis, y en el centro del

maelstreón universal, y urge llamar a conciencia todas nuestras facultades, para que, alertas y activas, intervengan desde ya, como dicen los argentinos, en los procesos de la redención colectiva. Esplende la aurora de una época sin par. Se diría que es el cristianismo el que va a consumarse, pero ya no sólo en las almas, sino en la raíz de los seres. Como instrumento de la trascendental transformación se ha ido formando en el continente ibérico una raza llena de vicios y defectos, pero dotada de maleabilidad, comprensión rápida y emoción fácil, fecundos elementos para el problema germinal de la especie futura. Reunidos están ya en abundancia los materiales biológicos, hablan los mendelistas, y sólo ha estado faltando el impulso organizador, el plan de formación de la especie nueva. ¿Cuáles deberán ser los rasgos de ese impulso creador?

Si procediésemos conforme a la ley de pura energía confusa del primer período, conforme al primitivo darwinismo biológico, entonces, la fuerza ciega por imposición casi mecánica de los elementos más vigorosos, decidiría de una manera sencilla y brutal, exterminando a los débiles, más bien dicho, a los que no se acomodan al plan de la raza nueva. Pero en el nuevo orden, por su misma ley, los elementos perdurables no se apoyarán en la violencia, sino en el gusto, y, por lo mismo, la selección se hará espontánea, como lo hace el pintor cuando de todos los colores toma sólo los que convienen a su obra.

Si para constituir la quinta raza se procediese conforme a la ley del segundo período, entonces vendría una pugna de astucias, en la cual los listos y faltos de escrúpulos ganarían la partida a los soñadores y a los bondadosos. Probablemente entonces la nueva Humanidad sería predominantemente malaya, pues se asegura que nadie les gana en cautela y habilidad, y aun, si es necesario, en perfidia. Por el camino de la inteligencia se podría llegar, aún si se quiere a una Humanidad de estoicos, que adoptara como norma suprema el deber. El mundo se volverá como un vasto pueblo de cuáqueros, en donde el plan del espíritu acabaría por sentirse estrangulado y contrahecho por la regla. Pues la razón, la pura razón, puede reconocer las ventajas de la ley moral, pero no es capaz de imprimir a la acción el ardor combativo que la vuelve fecunda. En cambio, la verdadera potencia creadora de júbilo está contenida en la ley del tercer período que es emoción de belleza y un amor tan acendrado que se confunde con la revelación divina. Propiedad de antiguo señalada a la belleza, por ejemplo, en el Fredo, es la de ser patética; su dinamismo contagia y mueve los ánimos, transforma las cosas y el mismo destino. La raza más apta para adivinar y para imponer semejante ley en la vida y en las cosas, ésa será la raza matriz de la nueva era de civilización. Por fortuna, tal don, necesario a la quinta raza, lo posee en grado subido la gente mestiza del continente iberoamericano; gente para quien la belleza es la razón mayor de toda cosa. Una fina sensibilidad estética y un amor de belleza profunda, ajenos a todo interés bastardo y libre de trabas formales, todo eso es necesario al tercer período impregnado de esteticismo cristiano que sobre la misma fealdad pone el toque redentor de la piedad que enciende un halo alrededor de todo lo creado.

Tenemos, pues, en el continente todo los elementos de la nueva Humanidad; una ley que irá seleccionando factores para la creación de tipos predominantes, ley que operará no conforme a criterio nacional, como tendría que hacerlo una sola raza conquistadora, sino con criterio de universalidad y belleza; y tenemos también el territorio y los recursos naturales. Ningún pueblo de Europa podría reemplazar al iberoamericano en esta misión, por bien dotado que esté, pues todos tiene su cultura ya hecha y una tradición que para obras semejantes constituye un peso. No podría sustituirnos una raza conquistadora, porque fatalmente impondría sus propios rasgos, aunque sólo sea por la necesidad de ejercer la violencia para mantener su conquista. No pueden llenar esta misión universal tampoco los pueblos del Asia, que están exhaustos o, por lo menos, faltos del arrojo necesario a las empresas nuevas.

La gente que está formando la América hispánica, un poco desbaratada, pero libre de espíritu y con el anhelo en tensión a causa de las grandes regiones inexploradas, puede todavía repetir las proezas de los conquistadores castellanos y portugueses. La raza hispana en general tiene todavía por delante esta misión de descubrir nuevas zonas en el espíritu ahora que todas las tierras están exploradas.

Solamente la parte ibérica del continente dispone de los factores espirituales, raza y el territorio que son necesarios para la gran empresa de iniciar la era universal de la Humanidad. Están allí todas las razas que han de ir dando su aporte; el hombre nórdico, que hoy es maestro de acción, pero que tuvo comienzos humildes y parecía inferior, en una época en que ya habían aparecido y decaído varias grandes culturas; el negro, como una reserva de potencialidades que arrancan de los días remotos de la Lemuria¹ el indio, que vio perecer la Atlántida, pero guarda un quieto misterio en la conciencia; tenemos todos los pueblos y todas las aptitudes, y sólo hace falta que el amor verdadero organice y ponga en marcha la ley de la Historia.

Muchos obstáculos se oponen al plan del espíritu, pero son obstáculos comunes a todo progreso. Desde luego ocurre objetar que ¿cómo se van a unir en concordia las distintas razas si ni siquiera los hijos de una misma estirpe pueden vivir en paz y alegría dentro del régimen económico y social que hoy oprime a los hombres? Pero tal estado de los ánimos tendrá que cambiar rápidamente. Las tendencias todas del futuro se entrelazan en la actualidad: mendelismo en biología, socialismo en el gobierno, simpatía creciente en las almas, progreso generalizado y aparición de la quinta raza que llenará el planeta, con los triunfos de la primera cultura verdaderamente universal, verdaderamente cósmica.

Se contemplamos el proceso en panorama nos encontraremos con las tres etapas de la ley de los tres estados de la sociedad, vivificadas, cada una, con el aporte de las cuatro razas fundamentales que consuman su misión, y en seguida desaparecen para crear un quinto tipo étnico superior. Lo que da cinco razas y tres estados, o sea el número ocho, que en la gnosis pitagórica representa el ideal de la igualdad de todos los hombres. Semejantes coincidencias o aciertos sorprenden cuando se les descubre, aunque después parezcan triviales.

Para expresar todas estas ideas que hoy procuro exponer en rápida síntesis, hace algunos años, cuando todavía no se hallaban bien definidas, procuré darles signos en el nuevo Palacio de la Educación Pública de México. Sin elementos bastantes para hacer exactamente lo que deseaba, tuve que conformarme con una construcción renacentista española, de dos patios, con arquerías y pasarelas, que tienen algo de la impresión de un ala. En los tableros de los cuatro ángulos del patio anterior hice labrar alegorías de España, de México, Grecia y la India, las cuatro civilizaciones particulares que más tienen que contribuir a la formación de la América Latina. En seguida, debajo de estas cuatro alegorías, debieron levantarse cuatro grandes estatuas de piedra de las cuatro grandes razas contemporáneas: la Blanca, la Roja, la Negra y la Amarilla, para indicar que la América es hogar de todas, y de todas necesita. Finalmente, en el centro debía erigirse un monumento que en alguna forma simbolizara la ley de los tres estados: el material, el intelectual y el estético. Todo para indicar que, mediante el ejercicio de la triple ley, llegaremos en América, antes que en parte alguna del globo, a la creación de una raza hecha con el tesoro de todas las anteriores, la raza final, la raza cósmica.

¹ José Vasconcelos. *La raza cósmica*, MÉXICO D.F., Espasa-Calpe, S.A., Décimo primera edición, 1989. pp.13-53.

Latinoamérica en busca de su Identidad

El Indígena: Expresión de la realidad Americana.

Contemporáneos de todos los hombres. El pensamiento en Latinoamérica, a través de una larga y penosa marcha se han encontrado con el hombre. Pero no con el hombre como una abstracción romántico-liberal que en nombre de generalidades puede sacrificar al hombre, a los hombres concretos, sino el hombre con sus peculiaridades y diferencias, incluyendo dentro de estas peculiaridades, la cultura y la piel que hacen de él una persona concreta y no una abstracción. Contemporáneos de todos los hombres, en una historia que, queremos o no, nos es común. Una historia en planos verticales en los que unos hombres se encuentran dominados y otros dominados. Contemporaneidad que hará a los latinoamericanos conscientes de una situación que es planetaria. Tan planetaria como lo es el conjunto de hombres que han hecho, hacen y harán la historia.

Una contemporaneidad que se hace expresa dentro de la misma sociedad latinoamericana. Una sociedad que parece estar formada en capas sobrepuestas sin posibilidad alguna de asimilación. Superposición creada y estimulada por el mismo mundo occidental en su expansión, conquista y dominación de otros pueblos y sus hombres. Superposición, inasimilación cultural e histórica que se refleja en Latinoamérica en una, al parecer, permanente inmadurez. «Todavía no resolvemos el problema que nos legó España con la conquista -dice Antonio Caso-aún no resolvemos tampoco la cuestión de la democracia, y ya está sobre el tapete de la discusión histórica el socialismo en su forma más aguda y apremiante [...]. Así será siempre nuestra vida nacional, nuestra actividad propia y genuina. Consistirá en una serie de tesis diversas, imperfectamente realizadas en parte y, a pesar de ello, urgentes todas para la conciencia colectiva; todas enérgicas y dinámicas. Porque estas diversas teorías sociales no nacen de las entrañas de la patria; sino que proceden de la evolución de la conciencia europea y han irradiado así hasta nosotros.»² Fue a partir de esta extraña ideología, ajena a la realidad que es propia de la América Latina, que Sarmiento y la generación que en esta América se empeñó en la llamada emancipación mental de sus hombres, se propusieron echar por la borda el pasado -y, con él, expresiones que formaban la realidad latinoamericana como el indio, el español, el mestizo y las diversas formas de hombres originadas por la mezcla realizada por la conquista-, considerándolas expresión de la barbarie. La barbarie que había de ser anulada por una civilización ajena a esta nuestra realidad, pero que por serlo debería ser su anulación. La base, o punto de partida, para un utópico paso de la dominación a la libertad de que gozaban las naciones que serían, al mismo tiempo, nuestro modelo y grillete.³

Sarmiento y su generación intentaron, aunque en vano, cambiar la realidad latinoamericana usando la levita, la chistera, el ferrocarril, la lectura del último libro europeo; la constitución estadounidense, y la imposición de las más altas instituciones de la democracia y liberalismo occidentales. Fue también inútil la adopción del positivismo, como filosofía educativa, que hicieses de los latinoamericanos los sajones del sur; y de sus pueblos los Estados Unidos de este mismo sur. Todo esto fue inútil; la realidad, por mucho que sobre ella se quisiera levantar para ocultarla, estaba allí. Allí estaba y está el indio y el mestizo. Allí está también el hombre, el hombre concreto con el que, quiérase o no, habría que realizar en esta América. Pero la generación pensante que nace con el siglo XX, tendrá ya clara conciencia de los errores de sus mayores y de la importancia de no repetirlos. No se podía ya sostener una filosofía que

condenaba, previamente, lo que era la realidad propia de esta América. Una América con su propia constitución social, producto de largos siglos de colonización, así como de la lucha por arrancárcela apoyándose en ideas que si bien eran ajenas a la realidad que trataba de cambiar, estimulaban su cambio.

El cubano José Martí (1853-1895) será uno de los primeros en condenar con violencia el inútil afán de la generación romántica del siglo XIX para intentar borrar la realidad latinoamericana pretendiendo levantar sobre la nada, lo que era simple proyección de una cultura cuyos hombres realizaban una nueva y más férrea conquista, hombres que venían imponiendo nuevas dominaciones. «A los sietemesinos - dice- sólo les falta el valor. Los que no tienen fe en su tierra son hombres de siete meses. Si son parisienses o madrileños vayan al Prado, de faroles, o vayan a Tortoni, de sorbetes. ¡Estos nacidos en América que se avergüenzan, porque llevan delantal indio, de la madre que les crío, y reniegan, ¡briones!, de la madre enferma, y la dejan sola en el lecho de las enfermedades! ¡ Estos hijos de América que han de salvarse con sus indios....!» Porque no es queriendo ser como otros que vamos a cancelar nuestra situación de dependencia. Ya que esos otros, a los que tomamos de modelos, nos impondrán nuevas formas de dependencia. No es imitado una civilización que acabamos con nuestra supuesta barbarie.

Martí describe, coloridamente, el espectáculo de una América Latina empeñada en dejar de ser lo que era para ser algo distinto. «Éramos una visión -dice -, con el pecho de atleta, las manos de petimetre y la frente de niño. Éramos una máscara con los calzones de Inglaterra, el chaleco parisense, el chaquetón de Norteamérica y la montera de España». Pero pese a todo ese extraño ropaje, allí estaba el indio mudo y el negro con su esclavitud a cuestas. El campesino creador y recreador de la tierra, «ciego de indignación contra la ciudad desdeñosa». De lo que se trataba no era de borrar, como si esto se pudiera, el indio, el negro, al campesino, sino de hacerlo parte de la nueva realidad que se quería levantar, de la auténtica nueva civilización afincada en los hombres que podrían hacerla posible. «El genio hubiera estado -agrega Martí- en hermanar, con la caridad del corazón y con el atrevimiento de los fundadores, la vincha y la toga; en desestancar al indio; en ir haciendo lado al negro suficiente, en ajustar la libertad al cuerpo, de los que se alzaron y vencieron por ella.» Nuestra realidad, nuestra historia, ese pasado que en vano tratamos de ocultar, posee una extraordinaria grandeza. Grandeza sobre la cual pueden elevarse grandes naciones. «¿En qué patria -pregunta Martí- puede tener un hombre más orgullo que en nuestras repúblicas dolorosas de América, levantadas entre las masas mudas de indios, al ruido de pelea del libro con el cirial, sobre los brazos sangrientos de un centenar de apóstoles?».

El fracaso sufrido por quienes en el siglo XIX trataron de levantar una nueva América, no estaba ni está en la realidad que se pretendió salvar, sino en la forma como se intentó. «La incapacidad -sigue Martí- no está en el país naciente, que pide formas que se le acomoden y grandeza útil, sino en los que quieren regir pueblos originales, de composición singular y violenta, con leyes heredadas de cuatro siglos de práctica libre en los Estados Unidos, de diecinueve siglos de monarquía en Francia». No es con un decreto copiado de Hamilton que se pone en marcha al hombre de los llanos, no con una frase de Siéyes que «se desestanca la sangre cuajada de la raza india». No se gobierna en inglés o francés. «El espíritu del gobierno ha de ser del país. La forma de gobierno ha de avenirse a la constitución propia del país. El gobierno no es más que el equilibrio de los elementos naturales del país». Lo anterior fue el fracaso de un pensamiento empeñado en negar su propia realidad viéndola con signo negativo. Allí estaba, quiérase o no, el pasado colonial, un pasado que era menester destruir por la vía de su asimilación. Y allí estaba también el hombre sobre el cual se hizo descansar la explotación de los cuatro siglos de la colonia; el mismo hombre al que la República en sus diversas expresiones después de la independencia, siguió considerando como objeto explotable, el indio. El indio sin el cual esta América no ha de poder salvarse.

El indio como una expresión del hombre que no puede ser ignorada. Porque fue esta pretensión de imposible olvido, la que originó una sociedad dividida, fofa, sin consistencia: la sociedad al servicio de fines extraños a la misma.

La tarea por realizar en el futuro inmediato, implicará lo contrario de lo que hasta ahora se había hecho. Habría que dar consistencia a los pueblos de esta América, fortalecerlos. Pero fortalecerlos con sus propios ingredientes. De otra forma, como ya temían nuestros positivistas, naciones fuertes como nuestros vecinos al norte, no resistirán la tentación de ocupar ámbito allende sus fronteras naturales, «vacíos de poder» que no tenían por qué seguir siéndolo. «[...] El deber urgente de nuestra América -dice Martí - es enseñarse como es, una en alma e intento, vencedora veloz de un pasado sofocante [...]». Esto es urgente y necesario, porque «el desdén del vecino que no la conoce es el peligro mayor de nuestra América; y urge, porque el día de la visita está próximo, que el vecino la conozca, la conozca pronto, para que no la desdeñe. Por ignorancia llegaría, tal vez, a poner en ella la codicia. Por el respeto, luego que la conociese, sacaría de ella las manos».⁴ Tal escribe Martí en 1891; en 1898 la codiciosa visita iniciaría su marcha. La Norteamérica de los Mackinley y de los Teodoro Roosevelt iniciaría su expansión, empezando por la propia patria de Martí.

El apóstol cubano no pretenderá, como algunos de los positivistas, entre ellos el mexicano Justo Sierra, hacer de los hombres de estas tierras los «yanquis del sur» para detener al gigante del norte. La fortaleza -por el contrario- la ha de encontrar el americano de esta parte del continente en su realidad y, como expresión de ella, en su pasado. En ese pasado conflictivo, sangriento, anárquico; pero un pasado que no carece de grandeza. La grandeza de los hombres que han hecho posible esta América siempre sedienta de libertad, buscándola en los más apartados lugares de la tierra; desgarrándose para imponerse formas de libertad que han funcionado en otros pueblos, pero que parecieran serie negadas. La América, con sus sufridos indios, con hombres que han resistido una larguísima etapa de dominación que no ha logrado abatirlos. Los indios sin los cuales esta América nuestra seguirá aferrada a las cadenas de su esclavitud. Porque es esta realidad, transformada en una gran unidad, como expresión de la voluntad de un solo hombre la única forma de defensa que podrá permitir salvarlo de nuevos encadenamientos, de nuevas formas de dominación. Una dominación que Martí, como Rodó y otros miembros de esta generación, habían ya previsto, y contra la cual alertará a los hombres de esta América.

El Indígena: Material de Explotación

Esta América que ha de salvarse con sus indios. Sobre esta América y sus indios hablaba, también, el peruano Manuel González Prada.⁵ Sobre una América dividida, en la que sigue descansando un dominio que en nada se diferencia del impuesto en cuatro largos siglos de coloniaje. En una América que sigue manteniendo el coloniaje, pese a haber roto con la metrópoli que lo imponía en el pasado. Nuevas metrópolis esclavistas siguen dominando al hombre con el cual esta América habrá de contar si ha de realizar su futuro. Al coloniaje externo se suma el interno. A la explotación del sistema originado por el mundo llamado occidental se sigue manteniendo la de castas y grupos sociales, que hacen descansar su hegemonía en la ya vieja explotación del hombre que trabaja la tierra. Se une el viejo colonialismo con el neocolonialismo; y las oligarquías a los imperialismos de las nuevas potencias. Sobre el indígena, al que se sigue negando la calidad del hombre, sigue descansando el orden neocolonial de la América Latina. Estos hombres siguen siendo expresión de la barbarie; y de la civilización, sus opresores

nacionales e internacionales. «Donde se les barbarie humana -dice Manuel González Prada- tradúzcase hombre sin pellejo blanco».⁶

Se trata, pura y simplemente, de justificaciones que se dan a sí mismos unos hombres para explotar a otros. Ni el indio, ni el negro dejan de ser hombres porque tengan un color de piel distinto de la piel de su explotación. Dejan de serlo porque con el pretexto de la piel, como podría serlo cualquier otro, se cosifica a estos hombres y se les instrumenta. El hombre no puede ser instrumento de otros hombre, pero sí lo es el indígena o el negro, sí se hace del color de su piel el índice de su infrahumanidad. Una infrahumanidad que no podrá jamás ascender a la humanidad, como no podrá dejar de ser indio o negro. Por ello, José Carlos Mariátegui (1895-1930) siguiendo a su maestro González Prada, declara : «La cuestión indígena arranca de nuestra economía. Tiene sus raíces en el régimen de propiedad de la tierra». Es el resultado de la conquista mediante la cual el conquistador se apropió de la tierra y del hombre que la trabajaba, convirtiéndolos en instrumentos de su propio bienestar. «La suposición de que el problema indígena es un problema étnico -sigue Mariátegui-, se nutre del más envejecido repertorio de ideas imperialistas. El concepto de razas inferiores sirvió al Occidente blanco para su obra de expansión y conquista». Por ello tampoco es de aceptar la ingenua tesis de quienes pretendían, en el pasado inmediato, transformar a la supuestamente América bárbara en una América civilizada mediante una inmigración blanca masiva, y la salvación del indígena mestizándolo con el blanco. «Esperar la emancipación indígena de un activo cruzamiento de la raza aborígen con inmigrantes blancos -dice el pensador peruano-, es una ingenuidad antisociológica, concebible sólo en la mente rudimentaria de un importador de carneros merino». La supuesta degeneración del indígena es sólo una invención de sus explotadores.

El problema indígena no es, tampoco, ni un problema moral, ni educativo. El explotador siempre encontrara razones morales para mantener su explotación y la educación será inútil si no se ofrecen al indígena las oportunidades de realizar lo que ha aprendido. Es un problema económico, de una economía que descansa en la enajenación del trabajo de una masa de hombres. Se apoya en el orden creado por la conquista, que la misma República, lejos de cancelar, agravó y acrecentó. Cambiar este orden, cambiar sus estructuras, será hacer de esta dividida América Latina una sola América y de sus diversos hombres, el hombre sin más. «La solución del problema del indio -dice José Carlos Mariátegui- tiene que ser una solución social. Sus realizadores deben ser los propios indios». El indígena ha de incorporarse, por su propio esfuerzo, tomando conciencia de su innegable humanidad, a una tarea que ha de ser común a todos los hombres de esta América. No más la dependencia frente a quien supuestamente otorga o concede libertades. Éstas han de ser alcanzadas por cada hombre en concreto, deben ser objeto de su no menos concreta responsabilidad. «Un pueblo de cuatro millones de hombres -dice Mariátegui refiriéndose a los indígenas peruanos- consciente de su número, no desespera nunca de su porvenir. Los mismos cuatro millones de hombres, mientras no son sino una masa orgánica, una muchedumbre dispersa, son incapaces de decidir su rumbo histórico». Y por lo que se refiere a quienes tratan de ayudar en la solución del problema, éste no sería resuelto con nuevos lirismos. «Colocando en primer plano el problema económico-social asumimos la actitud menos lírica y menos literaria posible. No nos contentamos con reivindicar el derecho del indio a la educación, a la cultura, al progreso, al amor, al cielo. Comenzamos por reivindicar, categóricamente, su derecho a la tierra. La redención, la salvación del indio, he aquí el problema y la meta de la renovación peruana»⁷. En esta línea se orientará la política, entre otras, del APRA (Alianza Popular Revolucionaria Americana) con preocupaciones indoamericanas, alentada e ideologizada por Victor Raúl Haya de la Torre, seguida por Acción Popular creada por Fernando Belaúnde y continuada por la revolución nacional peruana que propiciarán los militares a partir de 1968.

La revolución mexicana, iniciada en 1910, se planteará, igualmente, el problema de la reivindicación de los derechos del indígena y su incorporación a la sociedad mexicana. Una revolución que actuará como un gran crisol en el que el concepto racial va dejando su lugar a conceptos sociales. El Instituto Nacional Indigenista, creado por la revolución para poner fin a discriminaciones sociales que se hacían descansar en supuestas diferencias raciales, se plantea el problema indígena como el problema de hombres que han sido objeto, una y otra vez, de explotaciones por parte de grupos que enarbolan como justificación conceptos etnológicos. Gonzalo Aguirre Beltrán (1908), uno de los dirigentes de esta institución, expresa con toda claridad lo que se quiere decir con indio, cuando se habla de él. «La calificación de indio -dice- determina una condición social. Llamamos indio a todos los descendientes de la población originalmente americana que sufrió el proceso de la conquista y quedó bajo una dependencia colonial que, en las regiones de refugio se ha prolongado hasta nuestros días. El término indio impuesto por el colonialismo español -agrega-, nunca determinó una calidad étnica sino una condición social; la del vendido, la del sujeto a servidumbre por un sistema que lo calificó permanentemente de rústico y de menor edad». Precisamente, lo que se ha propuesto la revolución, ha sido «acabar con la condición de indio que lo mantiene en situación de dependencia y subordinación».⁸

De esta forma el pensamiento latinoamericano contemporáneo renuncia, definitivamente, al uso de definiciones etnológicas en las que se establecieron nuevas formas de dominio sobre una gran masa de hombres de esta América, o bien se pretendió justificar su exterminación en donde su presencia tenía menos volumen. No hay indios, sólo hombres marginados y explotados por otros hombres. Trabajadores, pura y simplemente. La pugna en esta América, la lucha ya ancestral que se escenifica en ella, no es ya entre indios campesinos y oligarquías e intereses extraños que se aprovechan de su trabajo. Por ello, no se habla ya de reivindicar al indio, sino de reivindicar los derechos del pueblo. Y pueblo son estos hombres una y otra vez marginados y explotados. De lo que se trata ahora es que estos hombres, con la plenitud de sus derechos, se incorporen al progreso y prosperidad de la nación. Juan Velasco Alvarado, líder de la revolución nacionalista peruana, expresa esta actitud diciendo: Tratamos de hacer realidad «el grito libertario del agrarismo latinoamericano: la tierra para quien la trabaja». De lo que se trata es de hacer justicia «al honrado campesino del Perú, que siempre ha vivido explotado [...]. Nunca antes -sigue diciendo- hubo auténtica unidad nacional porque no puede haber armonía entre explotados y explotadores».⁹ No es tampoco, una lucha regional, sino una lucha que se realiza en diversas regiones del mundo. La lucha, pura y simplemente, del hombre para poner fin a dominaciones que le vienen imponiendo otros hombres con diversos pretextos, con diversas justificaciones. Es la misma lucha, dice Alvarado, que se libra en toda la América Latina, el Asia y el Africa. No una lucha entre hombres de color y hombres blancos, sino entre explotados y explotadores, en diversas regiones del mundo. Una lucha que debe terminar para que todos los hombres se sumen en un solo esfuerzo por el logro de la libertad y la felicidad del hombre en todos los rincones de la tierra, en sus muy diversas y no menos concretas expresiones.

El Indígena: Complemento Ontológico del Americano

Buscando en su realidad el pensamiento latinoamericano se encuentra con el hombre. Con el hombre en una de sus expresiones concretas: el indio, que parecía ser extraño a la mirada del criollo y el mestizo quienes, de esta forma, mantenían explotaciones y justificaban sus intereses. Ha sido a través de este

mirar que el indio ha sido objeto de explotación o exterminio. Se le ha considerado un instrumento o un estorbo. Pero ahora, en ese buscar sobre sí mismo, el pensamiento de esta América encuentra al indio como quien encuentra la mitad de su ser. Como la otra parte de su propio ser. Nada más y nada menos que la parte sobre la que descansa y ha descansando la posibilidad de la sociedad que los latinoamericanos han heredado en gran parte. El indígena es el pasado que, inútilmente, trató de borrar o ignorar la generación de nuestros emancipadores mentales. El pasado cuya permanencia se hizo posible al ser mantenidas las estructuras sociales en que descansaba: la explotación del hombre por el hombre, la explotación que inició el colonizador sobre el colonizado y continuó el democrático y liberal hombre de la civilización de los siglos XIX y XX.

El indio es el otro y, como tal, está allí, como una ineludible prolongación de nuestro ser. De un ser que el pensamiento latinoamericano de las últimas décadas tratará de captar y definir. Dentro de este ser, naturalmente, está el otro modo, impasible en sus expresiones verbales, pero compacto en su presencia como acción sobre una tierra que no le pertenecía y que ha significado la realización y posibilidad de la América que descansa en esa acción. El mexicano Luis Villoro (1922) dice: «El indigenismo actual, nace [...] del intento del mexicano por captarse a sí mismo. Al volver la mirada reflexiva sobre nuestros espíritu y sobre nuestra comunidad, los encontramos desgarrados; el indigenismo obedece al proyecto de suprimir ese desgarramiento por la unión de los elementos espirituales y sociales que nos integran». Claro que ese otro no se nos da como quien es, como el otro, precisamente, aunque ahora sí anhelamos descubrir su ser, porque en este su ser va una gran porción del nuestro. Esa expresión ha de sernos dada por el propio indígena. Pero éste parece insistir en ser mudo, y si algo nos ofrece esto, queda el horizonte de nuestras propias expresiones, dentro del punto de vista de nuestros propios proyectos. Proyectos que quisiéramos compartir. «Pero la reflexión resulta incapaz de realizar ese proyecto -dice Villoro- porque topa con una dimensión en la realidad que no puede iluminar y que no depende de su propio proyecto sino de la trascendencia del indígena».

¿Cómo salvar los obstáculos que impiden al latinoamericano asimilar esta parte de su ser? ¿Cómo salvar el supuesto abismo que separa al latinoamericano del indígena? ¿Proyectos distintos? Extrañeza del indígena frente a un mundo que no considera suyo? Esta extrañeza le viene, podríamos agregar, de los proyectos del hombre de esta América, que parecen no ser los del indígena. De hecho no son, porque en estos proyectos el indígena ha seguido jugando el papel de instrumento. El indígena, instrumento del conquistador, del colonizador, del criollo, del mestizo y del supuestamente emancipado latinoamericano, sigue siendo instrumento de una prosperidad y bienestar que no son suyos. Sigue siendo aún un menor de edad al que hay que conducir, de esta manera explotar. José Martí, Manuel González Prada, José Carlos Mariátegui y otros muchos en Latinoamérica han denunciado la permanencia de una explotación que se inicia con la conquista y se prolonga a través de la supuestamente liberada América Latina de nuestros días. Lejos de ser inferior la explotación de la República a la que realizaba la colonia, es aún más dura y despiadada, porque no ve ya en el indígena a otro hombre, por menor de edad que sea, sino a un ente biológico, naturalmente inferior. Algo por explotar, como se explota la fauna y la flora. ¿Cuál ha de ser, entonces, la vía de recuperación de esa ineludible parte del ser de esta América? La pasión, el amor, dice Villoro. El indígena es el otro, con una dimensión ontológica que parece serle propia, ajena, hermética. Pero es el haber captado esta extraña dimensión lo que abre ya la posibilidad de su incorporación al propio ser latinoamericano. «Al vislumbrar esa dimensión ontológico -agrega Villoro-, surge la fascinación; sentimiento en el que captamos la doble dimensión del mundo indígena y por el que nos abrimos a su enigma».

Pero esta fascinación, esta atracción por captar a ese otro que también sabemos nuestro, no será suficiente. [...] En ella no nos entrega aún el indio su ser propio, sólo nos lo señala como lo oculto, sólo lo significa. Su principal valor consiste en que nos abre el camino para transitar a otro temple de ánimo más profundo en el que se rompería, por fin, el proceso a que sujetábamos al indio; actitud en la que respetaríamos la mentalidad y la trascendencia propias del indio sin por ello cejar en el intento de hacerlo nuestro. Tal temple de ánimo es la *pasión*; pasión como acción y transida de amor o como amor explayándose en acción». Pasión y amor, como acción. ¿Qué acción? La que nos sea común. Una acción que no haga ya del indígena un simple instrumento, sino acción para el logro de una meta común. Meta común como lo es la liberación de dependencia de la que se deriva también la incomprensión del indígena. La meta ha de ser la descolonización, la liberación. Así lo entiende Luis Villoro cuando dice: «Fascinado por la realidad indígena, el indigenista se ve lanzado por estas dos vías, amor, acción, para lograr la recuperación de lo indígena en la dimensión propia que la fascinación ha revelado. Por la acción recuperará al indígena que escindía su comunidad, uniéndose con él en la misma lucha libertaria».¹⁰ Luis Villoro, ya en otro lugar llegaba a las conclusiones a que habían llegado o estaban llegando los empeñados en una revolución que cambiase la situación de dependencia de nuestra América: lucha contra los explotadores por los explotados, cualquiera que fuesen las justificaciones que los primeros quisieran dar a su explotación. La vieja lucha de que habla Hegel, entre el amo y el esclavo, la lucha del proletariado, de la que habla Marx, contra sus explotadores. En América, como en otras regiones del llamado Tercer Mundo, es la vieja lucha entre el colonizador y el colonizado, lucha a nivel horizontal entre el proletariado de los pueblos colonizados, y los centros de poder, las metrópolis colonizadoras y explotadoras.¹¹

En la otra región de esta nuestra América, en la que la densidad de la población indígena ha dado a éste el papel de proletario, de explotado, ya que es el hombre que no posee otro bien que su trabajo, en el Perú, el filósofo Francisco Miró Quesada (1918), empeñado como el mexicano en una acción que recupere al indígena para la nación dice: «Uno de los grandes acontecimientos de la cultura occidental contemporánea ha sido el descubrimiento de que la palabra hombre no significa nada si no se relaciona con una situación determinada». Porque en esta América de origen latino se ha hablado del hombre y de la humanidad con profusión. Pero fuera de este Hombre y Humanidad, con mayúsculas, en abstracto, ha quedado el hombre y la concreta humanidad de los hombres de esta América, como la de los indígenas. El indígena, pese a una larga tradición de supuesto humanismo latinoamericano, ha quedado siempre fuera, extraño, ajeno a tales declamaciones. El indígena, como hombre concreto, ha sido, una y otra vez marginado, colocado en la fauna y flora que han de ser explotadas para lograr la incorporación de Latinoamérica al progreso. «Una de las limitaciones más graves del pensamiento helénico -sigue Miró Quesada-, limitación que fue heredada por el pensamiento occidental, fue el concebir al hombre como un ser análogo a los objetos naturales y artificiales que encontramos en torno nuestro. Así como las cosas tienen una esencia y puede hablarse de ellas en general, así se creyó que tenía sentido hablar generalidades sobre el ser humano». El hombre se convirtió en teoría, en abstracción, al servicio de las interpretaciones de otros hombres que dosificaron la misma en relación con sus intereses. Hombres que hicieron de esa abstracción la justificación de su empeñada dominación.

En Latinoamérica el humanismo abstracto -en sus múltiples expresiones, y como ideología de grupos sociales empeñados en ocupar el lugar que el dominio ibero dejaba en América-, sentó sus tiendas. De la ideología supuestamente humanista del enciclopedismo ilustrado, se pasó al liberalismo con sus múltiples instituciones formales hasta anquilosarse en el positivismo haciendo de la libertad concreta del

hombre el instrumento, ordenado, de un progreso visto como infinito. Este humanismo abstracto marginó, una vez más, al hombre concreto de esta América. Al hombre sobre cuyo trabajo se iba a seguir manteniendo la posibilidad de este anhelado progreso llevado al infinito. Este hombre siguió siendo el indígena que quedó fuera de las concepciones del humanismo del que se venía hablando. Y fuera, precisamente, por la concreción de sus expresiones, esto es, por no semejarse a otro hombre que no era él, por no semejarse al hombre empeñado en instrumentarlo con diversos pretextos, entre ellos el de su supuesta infrahumanidad. «Al hablar de libertad, de igualdad y de fraternidad -dice Miró Quesada-, los revolucionarios creen con toda su alma que hablan de la libertad, de la igualdad y de la fraternidad de todos los criollos, mestizos, indios y negros. Pero en realidad las palabras sólo tienen sentido para los que impulsan el movimiento». Las grandes masas indígenas quedan al margen. «Se realiza así una revolución abstracta, se crea un país abstracto, un gobierno abstracto, una ley abstracta, todo en función con un hombre abstracto» Esto es, se produce el vacío que caracterizará a la cultura latinoamericana y al hombre que la ha originado. La abstracción, la nada, frente a la realidad una y otra vez marginada en función con una abstracción, que al fin de cuentas, será expresión de otra realidad ya no abstracta, sino concreta, pero ajena a esta América y al hombre concreto que en ella vive.

Dos América, dos Perú, dos hombres irreconciliables. Una América abstracta, un Perú abstracto, un hombre abstracto, eludiendo a la América, al Perú y al hombre concreto de los mismos. Desgarramiento interno, llama Miró Quesada a esta evasión de la realidad. Pero una realidad que, pese a todo, no ha podido ni puede ser evadida. Una realidad que al ser marginada e ignorada, marginada e ignorada para su fácil manipulación, va dando origen a fuerzas que se acrecentan con la presión. Fuerzas que se saben ajenas a las abstracciones justificadoras de esa presión y, por ajenas, dispuestas a destruirlas sin miramiento alguno. Una América y un Perú concreto, dispuestos a eliminar resistencias que los oprimen al servicio de intereses que les son extraños. «La situación que produce esta abstracción -dice Miró Quesada-, este desgarramiento inicial, la conocemos de sobra. Mediante un dinamismo social e histórico inflexible, se va creando una presión estructural cuyo avance amenaza terminar con todo. Porque se habló del hombre, pero el hombre fue considerado como una idea, surge ahora como una realidad amenazante. Porque se creyó que bastaba hablar de amor por los hombres para amarlos, nos encontramos hoy con hombre de carne y hueso que nos aman. Nos encontramos con el hombre de la barriada y del tugurio, con hombres que exigen y amenazan, aquí, allá, a nuestro lado, frente a nosotros».

El indio, el otro de esta realidad latinoamericana, está allí. Ese otro del que hablaba también Luis Villoro, extraño, ajeno a los proyectos de esta América. Ajeno, decíamos, porque previamente ha sido excluido de los mismos o incluido como simple instrumento para la realización de los mismos. Talante supuestamente ajeno. Talante que es la respuesta, nos dirá Miró Quesada, a nuestro propio talante. Talante de dominación, el nuestro, puesto en crisis por el talante del hombre que se sabe explotado y que no está dispuesto a seguir siéndolo. En este sentido dos puntos de vista, dos proyectos que no se complementan sino que se enfrentan. Unir lo separado, incorporar al indio a nuestro ser; formar parte del proyecto del indígena, en otro plano que no sea el de su negación, implicará renunciar al papel de subexplotadores, de luchar contra la dominación renunciando a la propia. «Nuestro país -sigue Miró Quesada- en realidad no era uno solo, sino dos países. Nuestra realidad era un desgarramiento y su solución era una sola: la reconciliación. Mientras el Perú no fuese capaz de unificarse, mientras no fuese capaz de sobrepasar la ruptura entre el minúsculo grupo de privilegiados y la mayoría explotada, mientras no fuese capaz de reconocer al hombre en el indio, sería incapaz de ser a sí mismo y de contener

la presión estructural que comenzaba ya a sofocarlo. Era por eso necesario encontrar una solución concreta, una solución capaz de hacer posible esta reconciliación, de lograr el reconocimiento».

La vía propuesta por Francisco Miró Quesada, es la misma que propone Luis Villoro, es la propuesta por los González Prada, los Mariátegui y los partidos que en el Perú hablaron y hablan de revolución social; son los proyectos de la revolución mexicana y las instituciones creadas para su logro, para la acción. Una acción común a todos los hombres de esta América. Una acción liberadora en toda su plenitud. No más un nuevo pretexto e explotación a nombre de esa liberación. Por ello Miró Quesada afirma: «Si el problema era el desgarramiento inicial, si la solución era la reconciliación, la única salida posible tenía que ser una praxis política encaminada hacia una afirmación de la condición humana. Pero esta praxis no podía consistir en una nueva afirmación abstracta, en una declaración romántica de amor universal por todos los hombres. Tenía que ser una afirmación concreta, una afirmación que pudiera ser comprendida por todos los peruanos, que adquiriera su significación desde la situación misma de nuestra realidad humana».¹² La realidad humana como expresión del hombre en sus diversas dimensiones. No como una negación más del hombre por esta o aquella concreción. El hombre es eso, concreción, multitud de diversidad específicas, pero no tan diverso que en alguna forma se pueda transformar en superhombre o subhombre. La afirmación del ser del indio en esta América, no tendrá que implicar la negación del hombre blanco. La afirmación de los valores de la cultura indígena no podrá tampoco implicar la negación de los valores de la cultura que, por la vía de la dominación, el hombre de esta América ha hecho suyos. Se trata, de una vez por todas, de integrar, no de separar. De construir, no de destruir. La incorporación del hombre que la dominación interna y externa había marginado, no puede, no debe implicar una nueva forma de dominación. Nada creado por el hombre puede ser extraño al hombre.

El Negro, la Negritud y el Reconocimiento del Hombre

«Somos por primera vez en nuestra historia -dice Octavio Paz-, contemporáneos de todos los hombres». Esta contemporaneidad se nos ha hecho expresa a través de la soledad, del ninguneo, esto es, de la marginación a que hemos sido sometidos por diversas formas de dominación. Dominación en diversas escalas; a la dominación impuesta, la dominación dentro de la dominación. Al coloniaje impuesto por Europa, el mundo occidental y sus herederos y el subcoloniaje de intereses locales, pero al servicio de los grandes intereses externos, como garantía de supervivencia. El subcolonizador local prendido a los intereses del colonizador externo, siguiendo abiertamente su suerte; una serie que considera longeva. Dentro de la subcolonización, además del indio está el negro, el hombre de color. Sobre este hombre ha descansado, también, el desarrollo y grandeza del mundo occidental, así como la mezquina seguridad del capataz local. Es el hombre que ha sufrido la dominación del conquistador hispano, lusitano, inglés, francés y holandés. Dominación que sólo ha sido transferida de un dominador a otro con la complicidad de algunos hermanos de raza que, desde esta forma, esperaban trascender su condición esclava e, inclusive lo que parecía marca de la misma, el color de la piel. Hombre hermanado en la explotación con el indio, al que muchas veces sustituyó para que el explotador alcanzase mejores frutos. Pero un hombre, al que diversas situaciones de las que han sido propias del indígena han hecho consciente del papel que tiene en la cultura, de la que ha sido instrumento de desarrollo y progreso sin disfrute alguno de su parte. El negro, a diferencia del indio, no presenta ya un talante hierático, extraño, mudo. El negro dice ya lo que quiere, dice ya lo que su conciencia le ha hecho expreso. En esta su toma

de conciencia se ha encontrado, como diría Octavio Paz, con «las manos de otros solitarios». De otros hombres como él, en primera lugar con otros hombres negros, hermanos de raza y de explotación, los negros de África. Del África originaria, de donde sus abuelos fueron desarraigados para ser explotados como animales; del África que también ha sido y es objeto de explotación por los mismos esclavizadores, manipulaciones. El negro de la América se sabe ya descendiente y hermano del negro del África, solidario con él, pero también solidario, a través de esta misma forma de conciencia, con los hombres de otras regiones de la tierra, amarillos, morenos, aceitunados e, inclusive, blancos. Todos unidos bajo el mismo signo, el de la dominación, bajo un signo que hay que cambiar.

El poeta Aimé Césaire (1913) y el filósofo Frantz Fanon (1925-1961), latinoamericanos por formar parte de América la Martinica colonizada por una nación latina, Francia, expresarán ejemplarmente el pensamiento de estos hombres. Ambos, también, ligarán su pensamiento y acción al pensamiento y acción de otros explotados, como los africanos. Aimé Césaire, acuña, con el poeta senegalés Leopoldo Sedar Senghor, el concepto de «negritud» tomado como instrumento reivindicativo del hombre negro y sus expresiones culturales. Frantz Fanon, por su lado ligaría su suerte como combatiente, no ya a una acción negra, sino a un pueblo africano, al de Argelia, explotado y dominado por el imperialismo europeo. Ambos, se enfrentan en lo cultural y lo político, al mismo dominador de sus pueblos en América, el colonialismo occidental, aquí el francés. Conscientes ambos de que la lucha en América, como en África, en Asia y Oceanía, es la misma lucha por reivindicar, por salvar al hombre. Al hombre concreto, con una determinada piel, cabello, ojos y cultura. Hombres concretos que se han de salvar con su concreción.

Sobre el indígena, veámos, habla el hombre que no lo es, ante el hierático silencio de aquél. El no indígena es el que se empeña en penetrar en los proyectos del indio, en conocer sus designios y hacerse comprender por él. Es el no indio el que se lanza a la tarea de incorporar al indígena o de penetrar en él. Es el no indígena el que no incita e invita a formar la unidad. Pero el indígena, una vez que asimila la cultura del no indígena, deja de serlo, por lo cual no se expresa ya como tal. Por Benito Juárez, el indio mexicano de Oaxaca transformado en Benemérito de las Américas, no hablará ya el indio, sino el mexicano y el americano. El indio incorporado a la cultura del dominador deja de ser indígena y se expresa como uno más de los latinoamericanos. El supuesto secreto de su raza se pierde al ser asimilado a la cultura nacional. No sucede lo mismo con el hombre negro cuyo pasado va como impreso en el color de su piel. Césaire y Fanon hablarán de los esfuerzos que este hombre ha hecho, tanto naturales como culturales para borrar el color de esa piel. Negación aún más difícil de lograr de la que pretenderá el latinoamericano negando su pasado colonial. El pasado colonial y esclavista del negro va pegado a su piel. Con Césaire en América y Senghor en África, se inicia una nueva forma de negación: la de la aceptación de este imborrable ser, mediante la idea de «negritud». Será a partir de esta negritud que el negro proclame su humanidad y exija le sea reconocida por el blanco dominador.¹³ Lo negro no es sino una forma particular, personal, del hombre; como lo es también lo blanco, y como lo es cualquier otra expresión de lo humano. Siempre algo concreto, ya no más una abstracción a través de la cual se pretende dominar a quienes no caben en los perfiles de la misma.

Para el negro de América, África se presenta como el paraíso perdido, el paraíso de donde ha sido desterrado. Aimé Césaire canta a ese pasado africano que no pertenece ya al negro de América. No somos, dice, ni Amazonas del rey de Dahomey, ni príncipes de Ghana, ni doctores de Tombuctú, ni arquitectos de Djenné, ni madhis, ni guerreros. «[...] El único indiscutible récord que hemos batido es el de soportar el látigo. Y este país gritó durante siglos que somos unos brutos; que las pulsaciones de

la humanidad se detienen ante las puertas de la negrería.” Respecto al ser de este negro, «podía decirse que la miseria se había afanado mucho para terminarlo». Ésta es la negritud, lo que el otro ha impuesto al hombre negro. El otro es el blanco, pero un blanco que no quiere ser este hombre negro pese a la miseria que siente como propia. El blanco es ya el pasado, lo que ya no puede seguir siendo; por el contrario, el hombre de color es el futuro del hombre. Se han invertido los valores. «Escuchad al mundo blanco / -dice Césaire- terriblemente cansado de su inmenso esfuerzo / sus rebeldes articulaciones crujen bajo las duras estrellas /. [...] escucha sus victorias proditorias pregonar sus derrotas / escucha las grandiosas coartadas su mezquino tropezón / ¡Piedad para nuestros vencedores omniscientes y pueriles!» *Cahier d'un retour au pays natal* es el canto del negro a su propia humanidad frente a la deshumanizada humanidad del blanco. El negro, al contrario del indígena, dice claramente lo que siente, expresa la miseria milenaria que le ha sido impuesta, al mismo tiempo que se niega a ser más como su dominador, no quiere para sí esa humanidad mezquina que es incapaz de reconocer a un semejante. ¿Qué es lo que quiere ser este hombre negro? Un rebelde, un hombre de determinación, de recogimiento y siembra. No quiere ser como el blanco, no quiere, tampoco, ser hombre de odio, sino de amor, de solidaridad. «[...] Haced de mí el ejecutor de estas altas obras / ha llegado el tiempo de fajarse como un hombre valiente./ Pero haciéndolo, corazón mío, líbrame / de todo odio / no hagáis de mí ese hombre de odio para quien sólo tengo odio». El poeta no quiere la destrucción de raza alguna, de hombre alguno; en todo caso buscar la propia, la propia como expresión de odio y rencor, para que así brote el hombre, el hombre universal, con independencia de la concreción de sus expresiones. «[...] Sabéis que no es por odio contra las otras razas/ que me obligo a ser cavador de esta única raza/ que lo que yo quiero / para el hombre universal /para el ser universal». ¹⁴

Frantz Fanon en *Peau noire, masques blancs*, habla también de los inútiles esfuerzos del hombre negro por cambiar de piel por otra vía que no sea la asunción de su propia realidad. Habla de la idea de *negritud* acunada por Césaire, viéndola sólo como un principio, no como un fin. El negro al afirmar su color «.. soy un negro, soy un negro, soy un negro...», ¿lo hace a partir de un sentimiento de inferioridad?, pregunta Fanon. No, contesta, es un sentimiento de inexistencia. El pecado es negro, la virtud es blanca. Es imposible que todos estos blancos juntos, revólver en mano, se equivoquen. «Soy culpable. No se de qué, pero sí sé que soy un miserable» ¹⁵ «Y aquí están -dice por su parte Aimé Césaire- aquellos que no se consuelan de no ser hechos a semejanza de Dios sino del diablo, aquellos que consideran que se es negro como se es dependiente de segunda clase [...], aquellos que capitulan ante sí mismos, aquellos que viven en el fondo de la mazmorra de sí mismos[...]» ¹⁶ Todo esto puede ser cierto, y lo es como expresión de lo que este hombre ha sido en su encuentro con el blanco. Pero es algo que no puede ya seguir siendo, dice Fanon, algo tiene que ser asimilado tal y como lo muestra Hegel. El hombre negro no puede ya cargar con el fardo de la miseria que le fue impuesta, lleno de odio para sus esclavizadores. La esclavitud ha sido un momento de su ser, pero no puede seguir siendo. «¿Es que no tengo otra cosa que hacer en esta tierra -dice Fanon- que vengar a los negros del siglo XVIII? Yo, hombre de color, no tengo derecho a buscar en qué es superior o inferior mi raza a otra cualquiera. No hay una misión negra no hay un fardo blanco. Si el blanco me discute mi humanidad, yo le demostraré, haciendo pesar sobre su vida todo mi peso de hombre, que no soy ese [...] con que insiste en imaginarme.»

Fanon asimila su *negritud* y se expresa a sí mismo y su raza como una forma del hombre siendo pura y simplemente hombre. Hombre entre hombres, no cargando con odios, ya que el odio es una forma de sumisión, de dependencia hacia el odiado. El hombre, como hombre, está más allá de esa relación subordinante. «No quiero -dice Fanon- ser la víctima de la *trampa* de un mundo negro. Mi vida no se

consagrará a hacer el balance de los valores negros. No soy prisionero de la historia. No tengo que buscar en ella el sentido de mi destino. No hay que intentar fijar al hombre, pues su destino es ser soltado. La densidad de la historia no determina ninguno de mis actos.»¹⁷

Negado el pasado, por vía de su asimilación, queda el futuro. El eterno futuro del hombre en el que han de participar todos los hombres. No es verdad que con el blanco se haya acabado la historia, dice Aimé Césaire. En realidad es ahora que principia. «Y la z dice que Europa durante siglos nos ha acabado / de mentiras e hinchado de pestilencias. / porque no es verdad que la obra del hombre haya terminado / que no tengamos nada que hacer en el mundo / que seamos unos parásitos del mundo / que basta que nos pongamos al paso del mundo / pero la obra del hombre sólo ha empezado ahora / [...] y ninguna raza tiene el monopolio de la belleza, de la inteligencia, de la fuerza / y hay sitio para todos en la cita de la conquista...»¹⁸ De este futuro, como anhelo, habla también Frantz Fanon. «Yo, hombre de color -dice- sólo quiero una cosa: Que jamás el instrumento domine al hombre. Que cese para siempre la esclavización del hombre por el hombre. Es decir, de mí por otro. Que se me permita descubrir y querer al hombre donde esté. El negro no es. No más que el blanco. Los dos tienen que apartarse de las voces inhumanas que fueron las de sus antepasados respectivos a fin de que nazca una auténtica comunidad. Los hombres pueden crear las condiciones de existencia ideales de un mundo humano mediante un esfuerzo de reasunción de sí y de desprendimiento voluntario, mediante una tensión permanente de libertad.»¹⁹ Fanon deja su parte de responsabilidad en esta tarea al hombre, mientras le pide al negro, a todos los demás hombres, hagan la suya. ¡Allá el blanco con sus complejos de culpa actuales! El no blanco debe apresurarse a construir el futuro del hombre, en el que debe incluirse al mismo blanco.

El Latinoamericano como el Hombre sin más

La problemática del pensamiento latinoamericano, como se habrá visto a lo largo de este libro, la ha provocado, centralmente, la conciencia de la situación de dependencia. Una situación que el dominador ha venido justificando partiendo de lo que llamamos regateo de humanidad. Esto es, partiendo de un modelo de humanidad, el propio del dominador, con que se califica la humanidad del dominado. De esta calificación se hará depender la dominación e inclusive, la destrucción del hombre que no se asemeja al modelo. De allí la preocupación, ya dentro de la colonización ibera, de los naturales o nacidos en esta América por hacer destacar su humanidad. Una vez alcanzada la independencia política de las metrópolis iberas y, más tarde de la Europa y el llamado mundo occidental, la preocupación del pensamiento latinoamericano se enfocará a demostrar, ante ese mundo, la humanidad de sus hombres, el humanismo de su cultura. La preocupación de los emancipadores mentales del siglo XIX fue la de formar hombres que respondiesen a los modelos que presentaba el nuevo colonialismo. El fracaso de este intento y la conciencia de marginalización frente a una cultura que se expandía por todo el orbe, junto con los intereses de los hombres que la habían originado, plantearán, nuevamente el problema en el siglo XX. Resultado de este nuevo planteamiento ha sido el pensamiento de un Rodó, un Martí, un Mariátegui y otros muchos latinoamericanos.

Una vez más la pregunta sobre el ser del hombre de esta América. Pregunta que origina el encuentro con esa expresión de lo humano, que el indio y el negro. En México, la revolución de 1910 hace a sus pensadores y artistas volver sobre sí mismos tratando de definir o expresar su propio ser. Su ser hombre concretos y, por ende, no menos hombres que los que se presentaban a sí mismos como modelo de

humanidad. En este sentido la más destacada expresión de esta preocupación será la obra de Samuel Ramos, de que ya hemos hablado páginas atrás, *El perfil del hombre y la cultura en México*. En esta obra su autor buscará delinear el perfil del hombre concreto de esta parte del mundo, de la humanidad, de la América Latina, de México. El ser del hombre de México, pero como parte o expresión del hombre. Expresión de lo humano en su forma más concreta, con sus posibilidades e impedimentos, como todos los hombres. Un hombre al que las circunstancias históricas en que se ha formado, las propias de la dependencia, han perfilado con signos negativos. Signos que respecto a otro hombre, el negro, hemos ya visto expuestos en un Cesaire y un Fanon. Pero el hombre es algo más de lo que ha sido o de lo que han hecho otros hombres de él, el hombre es libertad para elegir la hechura de su ser en el futuro. El hombre, con el que se encuentra Ramos, es el resultado de una concreta situación. «Cada individuo -dice Ramos- vive encerrado dentro de sí mismo, como una ostra en su concha, en actitud, para que nadie se acerque. Es indiferente a los intereses de la colectividad y su acción es siempre de sentido individualista.» ¿Será posible expulsar del mexicano este fantasma de su ser?, se pregunta Ramos. Un ser con el que se ha encontrado, cuyo psicoanálisis da como expresión el sentimiento de inferioridad de que habla Adler. Es a este hombre al que hay que cambiar para que se incorpore en una tarea en que no debe haber ni superiores ni inferiores. ¿Cómo? Mediante una acción de autoconocimiento, dice Ramos «Cuando el hombre así preparado descubra lo que es, el resto de la tarea se hará por sí sólo.»

20

Samuel Ramos publica su obra en 1934, en una etapa en que la revolución lucha ya por institucionalizarse, poniendo fin a una larga guerra fratricida. Dos décadas más tarde, la preocupación en torno al hombre de esta América, en forma concreta del hombre que le da sentido, alcanza un auge extraordinario. El filósofo español, transterrado a México, José Gaos (1900-1969), señalará la semejanza de las preocupaciones del filósofo mexicano con las de Ortega y Gasset y el orteguismo en España. La preocupación por el autoanálisis, por la búsqueda de identidad. El mexicano, como el español, reclama de esta forma su incorporación en las tareas de una cultura de la que se saben parte; pero sin renunciar, como se intentó antes, a la propia personalidad, a la propia individualidad.²¹ Discípulos de Ramos y Gaos, animados y estimulados por esa preocupación, realizan un amplio análisis de México, el mexicano y lo mexicano, que será ampliado al contexto latinoamericano, en donde se realizan ya otros esfuerzos para identificar al hombre de esta América. Samuel Ramos se referirá a esta nueva tendencia de análisis sobre el hombre de esta parte de América diciendo: «El actual florecimiento de los estudios sobre el mexicano, no es el fruto de un capricho o veleidad del pensamiento, ni obra de una improvisación, sino el síntoma de una auténtica inquietud de nuestra conciencia provocada por motivos externos e internos. Los motivos externos pueden encontrarse en la crisis de la revolución de 1910 y en una situación histórica mundial favorable a la definición de regionalismos. En cuanto a los motivos internos, están constituidos por la maduración del espíritu mexicano que llega a la mayoría de edad y siente desarrollarse su individualidad propia.»

La revolución, en la década de los cincuenta, se ha institucionalizado y se encuentra en una activa etapa de construcción. De la construcción propia de grupos sociales que anhelan una organización social que permita, al país que están construyendo, ser parte activa del orden internacional que Europa occidental y los Estados Unidos han creado, pero en otra situación que no sea ya la de instrumento. México y con México la América Latina, como reclamará Alfonso Reyes, «ha alcanzado su mayoría de edad» y exige ser tomado en cuenta. De allí la importancia que los mexicanos darán a la búsqueda de su identidad; búsqueda que también realizan ya otros grupos de pensadores latinoamericanos, a través

de la historia de sus ideas, el pensamiento, la filosofía y la cultura; o bien en la búsqueda ontológica del hombre de esta América. A esta preocupación, y como apoyo a la pretensión de madurez, la de haber alcanzado la mayoría de edad, se agrega la conciencia de lo que ha significado, no ya sólo para el hombre de América, sino para el hombre en su totalidad, la catástrofe de la segunda gran guerra. En ella el hombre ha sido machacado y humillado. La humanidad ha sabido de humillaciones y dolores indescriptibles. Una guerra total sufrida por hombres concretos sin distinción de razas, credos y cultura. De ella el pretencioso europeo ha salido solidario con hombres a quienes antes regateaba humanidad. Este hombre ha tomado también conciencia de la relatividad de su propia humanidad, de la relatividad de lo que parecía esencial a todo hombre. Se encuentra hombre entre hombres, no siendo ya el hombre por excelencia. Este encuentro consigo mismo y con los otros, sus semejantes, se hará expreso en la filosofía que surge al término de esa segunda gran guerra.

Páginas atrás hemos mostrado que esa nueva filosofía, el perspectivismo y la circunstancia orteguiana, el historicismo de Dilthey, Mannheim, Scheler y el existencialismo alemán y francés, será el pensamiento que en la América Latina se va a preocupar, una vez más, por la búsqueda del ser o identidad del hombre y la cultura; identidad a partir de la cual exigirá su participación, no subordinada, en una tarea que debe ser propia de todos los hombres y al servicios de su propia humanidad. Entre los meses de febrero y marzo de 1951, un amplio grupo de intelectuales mexicanos realizamos un asedio, casi total del ser de este hombre, en una serie de conferencias sobre la cultura y el ser del hombre que la origina en México. De ellas hablaba el propio Samuel Ramos cuando dice: «Me atrevo a suponer que la fecha de los cursos de invierno que acaban de celebrarse en la Facultad de Filosofía será un acontecimiento en la historia de nuestra cultura, que señala la rectificación de una equivocada actitud mental del mexicano, la de tender a fugarse de la propia realidad sin antes conocerla y valorarla. El hecho de que la multitud de hombres de estudio, especialmente los jóvenes, apliquen su pensamiento a aquel objeto, significa que hay una nueva valoración de éste, el reconocimiento de su importancia como base para vivir nuestra existencia de acuerdo con su originalidad.» «Ramos, también, aprovecha la ocasión para prevenir a quienes realizamos esta tarea, de los peligros de caer en nuevas formas de dependencia, con el pensamiento o filosofía de que se está partiendo en dicha tarea. Pues una cosa será hacer de esta filosofía un instrumento para alcanzar la meta de autoidentificación propuesta y, otra hacer de esa filosofía lo que han sido en el pasado otras filosofía importantes, el modelo conforme al cual calificaremos nuestra propia existencia. Dice Ramos: «En efecto, una cosa es utilizar una filosofía para explicar al mexicano y otra es utilizar al mexicano para explicar una filosofía. En el primer caso podemos hasta cierto punto confiar que el instrumento filosófico nos ayuda a descubrir lo que hay realmente en el mexicano de carne y hueso. En el segundo, caemos en la ilusión de encontrar en el mexicano lo que estaba de antemano en la filosofía»²²

El núcleo de esta preocupación, de esta búsqueda de identidad, lo será el grupo filosófico Hiperión, formado, centralmente en 1949, por Emilio Uranga, Luis Villoro, Jorge Portilla, Ricardo Guerra, Joaquín Sánchez MacGregor, Fausto Vega y Salvador Reyes Nevarez, al lado de algunos de sus maestros, profesores y amigos entre los que me encontraba²³ junto con Samuel Ramos y José Gaos.²⁴ En el enfoque que sobre el mexicano y su cultura, realizado ya en otro horizonte, distinto del que fuera propio del adelantado en esta preocupación, Ramos, ofrecerá nuevos perfiles y rasgos. Se discutirá, entre otras cosas, el problema del supuesto complejo de inferioridad del mexicano, proponiendo Uranga, el de insuficiencia. Pero se reconoce, igualmente, que este complejo o supuesta insuficiencia va dejando lugar a una conciencia, si no de superioridad o suficiencia, si de seguridad, la de ser hombre entre

hombres. Hombres con los impedimentos propios de todos los hombre; pero también con las posibilidades propias de todos los hombres en la medida en que se van salvando tales impedimento. A la pregunta ¿Qué es el mexicano? con que se inicia está búsqueda, se contesta con una aparente perogrullada: El mexicano es, pura y simplemente, un hombre, como todos los hombres. En ese intento, señalará Gaos, se juega el mexicano, no su peculiaridad como tal, sino con otros, su ser parte de una tarea que es propia de todos los hombres. En España, con Ortega, dice, se buscó salvar al hombre y la circunstancia que le era propia; los mexicanos intentan lo mismo, salvarse con sus circunstancias.²⁵ El hombre, cuya identidad se busca, el hombre que es cada uno de nosotros, al que hay que salvar culturalmente, no en una abstracción, sino algo concreto, y hay que salvarlo en concreto: el hombre de carne y hueso el hombre sin más.

Así lo entenderán otros pensadores mexicanos que en forma circunstancial o permanente han continuado y continúan esta incesante búsqueda de identidad. Una tarea vista, no como un narcisismo o solipsismo, sino como punto de partida para el logro de una amplia solidaridad de hombres entre hombres, que no sea más de dominación y dependencia. «Pero, ¿es que no será posible una acción común a partir de la aceptación de la realidad y la toma de conciencia del pasado? -se pregunta Fernando Salmerón (1925)- [...] la comunidad y el mundo que dan sentido a la acción no se pueden conseguir traídos de otros rumbos, ni cabe esperar que nazcan de la tierra, ni hay otro modo de tenerlos que si nosotros mismos sabemos crearlos; y esta creación sólo es posible de una manera, por la expresión, por la palabra. El problema del hombre de México es problema de conocimiento y expresión. Sólo un afán de expresar, con voz clara y sonora, lo que en nosotros yace inexpressado, de decir con verdad, empeñando nuestro ser en la palabra dicha, pondrá a luz todas nuestras potencias y todas nuestras virtudes. Únicamente el uso constante y sincero de este instrumento de entrega, de identificación y de amor que es la palabra, lograría la comunicación verdadera que es condición indispensable de la acción auténtica y fecunda y romperá el silencio y destruirá las lejanías»²⁶ Las lejanías, las que nos separaban de los otros hombres por excelencia. La búsqueda sobre lo peculiar, dirá otro mexicano, Abelardo Villegas (1934), es el punto de partida para entrar en comunidad con otros hombres igualmente peculiares. «Volver hacia la individual, hacia lo más peculiar que tenemos no es recaer en un narcisismo, en un solipsismo o un nacionalismo cerrado, todo lo contrario, es aportar a la experiencia humana. Sólo el que se apega a lo común, el que no se hace individual, el que no inventa, rebaja su propia humanidad. Desde el punto de vista de la filosofía antropológica es menos humano que otros, desde el punto de vista mora es más egoísta que otros. Sólo así se justifica la filosofía de lo mexicano, sólo así es posible.»²⁷

Notas Bibliográficas

¹ Leopoldo Zea, *El pensamiento latinoamericano*, Barcelona, Editorial Ariel, Colección Demos, 1976, Tercera edición, pp.451-480.

² Antonio Caso, *México, apuntes de cultura patria*, Imprenta Universitaria, México, 1943.

³ Cf. Primera parte de este libro.

⁴ José Martí, «*Nuestra América*», El partido Liberal, México (enero 1891).

⁵ Cf. Segunda parte, cap. IV de este libro.

⁶ Manuel González Prada, «*Nuestros Indios*», en *Horas de lucha*, Lima, 1908

- ⁷ José Carlos Mariátegui, *Siete ensayos de interpretación sobre la realidad peruana*, Biblioteca Amauta, Lima, 1928.
- ⁸ Varios autores, ¿ Ha fracasado el indigenismo ?, Sepsetentas, México, 1971.
- ⁹ Juan Velasco Alvarado, *La voz de la revolución*, Lima, 1970.
- ¹⁰ Luis Villoro, « Razf del indigenismo en México», En Cuadernos Americanos (enero-febrero 1952).
- ¹¹ Cf. Luis Villoro, *Los grandes momentos del indigenismo en México*, El Colegio de México, México, 1950
- ¹² Francisco Miró Quesada, « El Perú como doctrina, en *Antología de la filosofía americana contemporánea*, México, 1968.
- ¹³ Cf. Jean Paul Sartre, «Orfeo Negro», *La República del silencio*, Losada, Buenos Aires, 1960; y mi libro *Dependencia y liberación en la cultura latinoamericana*, Joaquín Mortiz, México, 1974
- ¹⁴ Aimé Césaire, *Cuaderno de un retorno al país natal*, ERA, México, 1969.
- ¹⁵ Frantz Fanon, Trabajo publicado en español con el título ¡*Escucha Blanco!*, Nova Terra, Barcelona, 1966.
- ¹⁶ Césaire, *op. cit.*
- ¹⁷ Fanon, *op. cit.*
- ¹⁸ Césaire, *op.cit.*
- ¹⁹ Fanon, *op. cit.*
- ²⁰ Samuel Ramos, *El perfil del hombre y la cultura en México*.
- ²¹ José Gaos, Nota sobre el *El perfil del hombre y la cultura en México*, en *Letras de México* (15 Junio 1939)
- ²² Samuel Ramos, «En torno a las ideas sobre el mexicano», en *Cuadernos Americanos* ,México (Mayo-Junio 1951).
- ²³ Cf. Leopoldo Zea, *Conciencia y posibilidad del mexicano*, México, 1952. *El Occidente y la conciencia de México*, México, 1953.
- ²⁴ Cf. José Gaos, *En torno a la filosofía mexicana*, t.I, México, 1957; t.II, México, 1953.
- ²⁵ José Gaos, «Lo mexicano en filosofía», En *Filosofía y Letras*, n° 40 (Octubre-Diciembre 1950)
- ²⁶ Fernando Salmerón, «La imagen del mexicano», en *Filosofía y Letras*, n° 41-42 (enero-junio 1951)
- ²⁷ Abelardo Villegas, *La filosofía de lo mexicano*, F.C.E, México, 1960.

América o el Tercer Hombre

Un exceso de pudor histórico - un extremismo en nuestro juicio del pasado, que, como todo extremismo, nos oculta la realidad ha querido poner fuera de circulación la palabra Descubrimiento al designar el acontecimiento del 12 de Octubre de 1492.

Pero la hazaña de Colón no solamente inició una serie de descubrimientos paralelos: -el descubrimiento de América por España y Europa; el descubrimiento de América por América...-Como dice David Vela, escritor guatemalteco: “el descubrimiento de América dio al hombre una conciencia planetaria” -sino que además, con el descubrimiento de América comienza el desarrollo de las ciencias humanas : etnografía, antropología, arqueología, etcétera, y así la identidad del hombre americano - en la medida en que integraba razas y culturas - se iba formando y perfilando teniendo como dinámica interior el descubrimiento constante de sus raíces y de su pasado. ¡PARA AMERICA SU HISTORIA ES DESCUBRIRSE!.

(Ya desde el comienzo los Mayas nos sorprenden, cuando sus sabios aprenden y escriben en el alfabeto español su POPOL- VUH y sus CHILANES BALANES, con la genial recreación que hacen de sus tradiciones y de sus formas literarias al descubrir la Biblia y la cultura occidental: es un caso inaudito : reinventar la memoria, promover como defensa un mestizaje contra el mestizaje. ¡ Este poco se ha profundizado ! pero es el dinamismo del descubrir, sustancial a América, que siglos después Darío en su salutación “AL REY OSCAR” ...“Mientras haya...una imposible hazaña / una América oculta qué hallar, vivirá España”, verso que lleva oculta su contraparte, pues también, mientras haya una España y un occidente qué descubrir, ¡ vivirá América !.

Sólo contando con la dinámica de ambos descubrimientos se comprenden movimientos tan profundamente americanos como el levantamiento en cadena de los Municipios para la Independencia, o el Barroco, o el Modernismo o las Vanguardias.

Descubrir: verbo americano

Descubrir a Occidente y asimilarlo, descubrirse a sí misma e ir cobrando conciencia lentamente de la propia identidad mestiza -suma de culturas-, ha sido, en esencia nuestra empresa histórica, pero, nunca se hubiera llegado a la cosmovisión y al singular humanismo hispanoamericanos, si a los dos descubrimientos citados no se agrega el más importante que fue y es el descubrimiento de Cristo por el indio de América.

Mostrando una gran superficialidad o un cegador prejuicio, la mayoría de los historiadores no cristianos, pasan sobre brasas o no le conceden importancia al extraordinario fenómeno de la conversión de todo un continente. “Por la forma en que se llevó a cabo y la amplitud de sus resultados -dice el historiador chileno Bravo Lira- esta evangelización en América, que se completa en los siglos siguientes, no tiene paralelo. Es hasta ahora el más vasto y fructuoso esfuerzo misional en la historia de la Iglesia”. Posiblemente quienes guardan silencio ante este hecho sin paralelo no han conversado en confianza con un indio boliviano, o con un ecuatoriano o un indio natural mexicano. Su profundidad religiosa - que ha

maravillado a poetas como Thomas Merton - me hizo pensar una vez que el indio es naturalmente santo y cuando se lo dije al gran poeta senegalés Sedar Senghor, me contestó : Es la capacidad que también tiene el africano de descubrir lo sobrenatural en lo natural. ¿Han visto ustedes las multitudes que se reúnen alrededor de Juan Pablo II en sus visitas a América? No es el número lo que conmueve -aunque el número es también una señal- sino esa cercanía de sus ojos con el misterio. Parece que nos llevan siglos en el acercamiento a lo inefable.

La conversión es historia.

La mayoría de los historiadores eluden presentar la función protagónica de la religión en la formación de América. Olvidan que los dos grandes momentos expansivos de la civilización europea : - Las Cruzadas y la Conquista de América - fueron de motivación religiosa y que, al encender estas fuerza motora, produce transformaciones medulares en los pueblos. Podemos dividir en tres grandes etapas la historia de América.

Las tres grandes revoluciones

1) La primera etapa corresponde al período más antiguo de la prehistoria indígena llamado “período arcaico” que cubre desde el comienzo de las poblaciones primitivas hasta el nacimiento de las altas culturas. La religión de este período la simboliza el JAGUAR, que es el culto a las fuerzas de la naturaleza.

2) El siguiente es el período de las grandes culturas clásicas: Olmecas, Maya, Tolteca, etcétera, que puede ser simbolizado por la SERPIENTE, el culto a los astros, sus leyes e influencias, a través del calendario; y la terrible teología de que el hombre debe de alimentar y mantener a los dioses con su sangre.

3) La siguiente etapa es la decadencia o desaparición de esas culturas clásicas o desaparición de esas culturas clásicas, el desarrollo de imperios elementales y militaristas y, de pronto la tercera gran revolución religiosa, la del PEZ : que significa la llegada del Cristianismo y la victoria de Cristo sobre los secretos siderales e incluso sobre la concepción de la muerte. La teología del Amor muestra un Dios hombre que no pide sangre sino que la da por la redención humana.

El JAGUAR nos acerca a los egipcios, la SERPIENTE a los caldeos; el tercer paso nos incorpora a la biblia, es decir, al libro del destino universal. América se abre geográficamente, racialmente, políticamente, teológicamente.

La religión inmóvil

En este punto el espectro de América nos ofrece innumerables sugerencias para la reflexión. Por ejemplo ésta : Las culturas indias de meso y sur América tienen en su arte algo común: “una acusada voluntad de perseverancia”. Para esas culturas “Dios no es nuevo, la novedad no es interesante. Dios es Viejo y Eterno: plasmar esta representación vieja, tradicional y sacra de lo divino es la misión del arte para el indio - nos dice Paul Westheim. La misión del hombre precolombino no es cambiar al mundo, ni crear un nuevo orden del mundo, sino conservar rigurosamente el orden viejo y eterno.

Estas civilizaciones de profundas raíces conservadoras se ven de pronto y generalmente en forma violenta, mezcladas, fusionadas con una civilización de signo contrario en sus raíces. Con una religión de la Buena NUEVA. Como dice el filósofo polaco Kolakowski: "la civilización de la conjunción de raíces griegas, latinas, judaicas y cristianas ha sido una civilización que se ha mostrado capaz de promover cambios rápidos y tumultuosos en la ciencia, la tecnología, el arte y el orden social". (Acabamos de ver esa capacidad de cambio en la Europa del Este). América fue, pues, el choque de una herencia inmovilista con la contraria. Para conocer más a fondo el peso de esa inmovilidad tomemos en cuenta este dato: la falta de animales de tiro como el caballo y el buey, que le daban función civilizadora a la rueda -fue decisivo para la formación de Hispanoamérica. Esa falta de rueda fue la presión mayor para que se produjera el mestizaje, porque las culturas indias- que conocieron la rueda pero no pudieron nunca utilizarla - estaban impedidas en su desarrollo y les era imposible (a pesar de sus extraordinarias capacidades de inventiva y creación) saltar de la Edad de Piedra- con algunos pocos recursos de la Edad de los Metales -a la siguiente etapa. Estaban impedidas de romper el círculo de una repetición sin futuro. Cualquier mayor avance exigía esclavitud, una dosis de esclavitud cada vez mayor cuanto mayor fuera su progreso, o sea una esclavitud tal que los devolvería al punto de partida. Ya no podían por sí solas (y no por su culpa) emparejarse con el proceso evolutivo del hombre histórico universal. La llegada de Europa, aunque produjo con frecuencia choques brutales - más brutales cuanto mayor era la disparidad de técnicas nuevas y transformadora. Pero lo que se produjo no podía menos que producirse y yo creo que ese hecho - esa fusión postergada de un pedazo de humanidad retrasada en su proceso con el dinamismo occidental - estaba y está cargada de futuro. No hemos sabido todavía - a través de una educación espiritual y científica - desarrollar todas sus posibilidades. Todavía llevamos dentro esta mezcla de opuestos, esta dualidad contradictoria: ¿cuál será su síntesis?, ¿Cuál será el resultado final al fusionarse los dos ritmos y sus dos valoraciones del tiempo y la eternidad, de la actividad como medio y como fin, del ocio y del negocio?.

El mito de Quetzacoatl

Hay otro punto que merece también nuestra reflexión. En Mesoamérica Cristo tuvo una especie de profecía profana -como lo fue para la Europa naciente la Egloga IV de Virgilio- y esa profecía es el mito de Quetzacóatl - el mito de mayor contenido humanista de la América prehispana - tanto así que algunos misioneros creyeron que Quetzacóatl no era otro que el apóstol Santo Tomás.

Quetzacóatl fue un héroe cultural, creador y fundador de cultura. Su doctrina religiosa estructura un humanismo trascendente : aspira a que el hombre sea el soberano de sus propias decisiones y los medios que propone para alcanzar este humanismo son el ascetismo y la sabiduría de la contemplación. Su nombre Quetzalcóatl pájaro- serpiente - o serpiente emplumada - simboliza el equilibrio entre materia y espíritu, entre fuerzas y razón. Y entre sus mandatos morales destaca su no rotundo a los sacrificios humanos y su antimilitarismo. Mientras predominó su doctrina la arqueología comprueba, como dice Covarrubias, la ausencia de vestigios de guerra y de sistemas defensivos.

Estas ideas no podían satisfacer a los nacientes impulsores de un primario imperialismo militarista. El mito nos narra la forma en que Tezcatlipoca engaña y traiciona a Quetzacóatl.

-Lo emborracha con pulque y lo hacer caer en pecado -entonces avergonzado se exilia voluntariamente y promete volver. Parte al exilio por el mar en una balsa de serpiente. La imagen es de impresionante

belleza. Pero para mí lo más importante de este mito es que, a pesar de la derrota y fracaso de Quetzalcóatl, el militarismo vencedor, que imponen los sacrificios humanos y la guerra, se ve obligado a incorporar su memoria y sus principios morales a la nueva religión y a la nueva cultura militarista. La memoria del pueblo es fiel a sus ideales. Pero entonces, el militarismo, así como lo incorpora, a la vez lo traiciona. Y esta contradicción farisea hace que Quetzalcóatl se convierta en el remordimiento de nuestra historia indígena. Quetzalcóatl es una mea-culpa cultural, tan profundo y mordiente que ya todos sabemos lo que significó Quetzalcóatl y lo que ayudó el mito de su regreso, a la victoria de Hernán Cortés sobre el militarismo azteca y su emperador Moctezuma.

El otro remordimiento

Pues bien, esta original característica de la historia del indio mesoamericano - de llevar dentro de sí una figura dinámica y subversiva que hace veces de conciencia crítica y de remordimiento humanista contra los opresivos - vuelven a repetirse en la historia de la conquista y colonización cuando España impone a veces con la espada la religión cristiana pero suscita con ella, desde los primeros misioneros y desde la conciencia de sus reyes y de muchos de sus hombres de espada, una autocrítica interna y permanente a la conquista, al dominio y la explotación.

Lo que se ha llamado la Leyenda Negra nace de esa autocrítica que produce el cristianismo - en forma parecida a lo que sucedió con Quetzalcóatl - al contrastar la doctrina y la práctica. Las denuncias del Padre Las Casas, de los frailes, de los teólogos, se convierten en tablas de valores morales y de este modo, la Leyenda Negra, acumulándose en el subsuelo de nuestra historia, se convierte en remordimiento. ¡Es el remordimiento de nuestra historia contra nuestra historia!, remordimiento que no cesa, que no se apacigua en razón de esos valores espirituales y mortales exigentes y perfeccionistas que cuestionaron a nuestra política ayer y la siguen cuestionando hoy. Salvo el pueblo israelita. ¡Nuestra América es la única cultural que posee el remordimiento como elemento dinámico de su identidad!.

Sin embargo, el remordimiento - ese elemento bíblico inserto en nuestra historia, funciona porque somos un pueblo mestizo, es decir, el producto - a veces violento - de la dialéctica del amor. Hispanoamérica no es la civilización de trasplante de Estados Unidos - que se desarrolla con éxito, según sus propias leyes, en tierra nueva - sino la creación de un MUNDO NUEVO por una serie de descubrimientos, encuentros, choques y fusiones. El resultado todavía en proceso lo definió lapidariamente Bolívar : "No somos españoles, no somos indios ; somos otra cosa".

El tercer hombre.

Hispanoamérica es el lecho erótico de un tercer hombre. Y ese tercer hombre es, fundamental, la fusión de lo indio y lo hispano (o más ampliamente de lo americano y lo europeo) con un aporte poderoso de lo africano. En América se vuelve a comprobar la virtud creadora de ese aporte negro que contribuyó a forjar el Mediterráneo. El mestizaje fue así un proceso de integración y el tipo nuevo que produjo es la consecuencia del ideal de misión y del concepto del hombre del catolicismo español, pero no sin pasar por la prueba y la contradicción con las ideas guerreras y del trato al vencido que prevalecían entonces, no sólo entre europeos sino entre los mismo indios.

Pasatismo vs. Futurismo.

En la dramática formación de nuestra América mestiza hay un movimiento doble y contradictoria en su dirección : fuerzas que tienden a mantener la mentalidad medioeval y fuerzas que quieren crear una historia nueva. Un pasatismo en lucha con un futurismo.

Por ejemplo: Cuando Colón descubre América, dentro de su mentalidad visionaria, prevalecen algunas creencias y algunas imágenes del mundo medioeval; está descubriendo lo NUEVO pero se le interponen las teorías y fabulaciones antiguas, cree que América es Cipango o que somos la India y por esa medioevalidad todavía se llaman indios nuestros indios. Pero contra esa resistencia del pasado, la corona, los reyes y sus navegantes imponen el verdadero rostro de la realidad: somos un NUEVO mundo y eso nuevo funda no sólo una nueva geografía universal sino una nueva edad.

Luego, cuando los descubrimientos dan paso fatalmente a las conquistas, la tradición medioeval, todavía viva, vuelve a imponerse en la empresa española y lusitana y se establece la esclavitud o el servicio forzado o la “encomienda” sobre el vencido. Y otra vez la fuerza nueva, motivada por el cristianismo y sostenida y alentada por la Iglesia misionera y por los reyes, se enfrenta con esa medioevalidad exigiendo otro trato para el indio, decretando las LEYES NUEVAS y empeñándose en una larga lucha por lo que hoy llamaríamos JUSTICIA SOCIAL con el vencido. ACTITUD que nos revela la fuerza dinámica de la fe y los principio cristianos - que los historiadores no suelen tomar en cuenta - principio capaces, en este caso, de crear una situación completamente nueva, una ética nueva que establecía una ruptura con todo el pasado de la historia humana, ya que el sistema de esclavitud y de trabajo forzado del vencido, no sólo era uso y costumbre de Occidente y Oriente sino también - como acabo de decirlo - de los mismo indios en todas sus culturas. Así, pues, el “remordimiento” funciona, pero también algo más positivo engendrado por la dialéctica del amor del mestizaje. David Brading, en su libro “The First América””, señala con agudeza, la originalidad con que el franciscano Juan de Torquemada y el inca Garcilaso de la Vega, desarrollan sus interpretaciones del pasado indígena de México y de Perú, sembrando la semilla de la primera forma de patriotismo criollo que se desarrollaría en los siglos siguientes -encendiéndose en el culto peruano a Santa Rosa de Lima- hasta adquirir su mayor esplendor a finales del siglo XVIII; patriotismo que quiere realizar, ya que en el siglo XIX la singular fusión de un republicanismo católico con un nacionalismo insurgente aunque - como veremos adelante - algo detiene entonces la dinámica creadora del mestizaje y comenzamos a perder identidad imitando los esquemas y fórmulas ajenas.

Vigencia del próximo.

Pero, volvamos atrás: Paralelamente mestizaje al en América y al pensamiento misionero de teólogos y misioneros -de un Bartolomé de las Casas, de un Motolinía, de un Tata Vasco, en España se produce el desarrollo de un pensamiento nuevo sobre la relación entre naciones. Surge el pensamiento de Suárez y de Vitoria (Suárez influyó en la mayoría de los filósofos que crearon el pensamiento moderno como Descartes, Spinoza, Leibniz, etc) y Vitoria, es el Padre del Derecho Internacional o Derecho de Gentes moderno, uno de los ingredientes de la Edad Moderna y de su estructura pluralista.

Es decir, fue el descubrimiento doctrinario y práctico de la OTREDAD. El concepto cristiano de prójimo se hace sustancial social de América. En Estados Unidos al indio se le extermina o se le reduce

a RESERVAS, excluido del mundo nuevo que quería crear al blanco anglosajón. En Hispanoamérica el indio con frecuencia fue obligado a servidumbre y explotado, pero no excluido del mundo nuevo y - al final de esa no-exclusión y gracias al cruce a que dio lugar entre dominadores y dominados, surgió el nuevo hombre americano.

Naturalmente que el mestizaje no fue siempre un idilio o un beatífico matrimonio. Es el segundo acto de un choque guerrero de culturas y razas. Ni siquiera podemos decir que al principio -salvo excepciones - funcionara muy cristianamente, pero sí podemos decir que obedecía a una falta de prejuicios que se derivaba del humanismo católico. Comenzó produciendo, no legitimidad sino bastardía. La familia que lamentablemente se estableció sobre el mestizaje fue una familia con frecuencia desequilibrada y problemática. El tercer hombre - el mestizo- fue por mucho tiempo un desclasificado. No se sabía qué hacer con él : nacía en tierra de nadie ; ni lo apreciaba la raza dominadora española, ni la dominada indígena. Pero, poco a poco ese Tercer Hombre fue el hombre paradigmático de América : sumaba dos culturas y, sobre todo, resolvía el conflicto de razas por la dialéctica del amor. Llevaba en sí mismo la tarjeta genética del NUEVO MUNDO. El despreciado fue la piedra angular. El mestizo fue América.

Yo agregaría: en la medida que nuestro TERCER HOMBRE ha sido fiel a su empresa integradora, y ha sido creador de sus soluciones históricas y no imitador: en la medida que el dinamismo de su historia ha sido el amor y no el odio o la indiferencia, América ha construido futuro. En cambio, la traición a ese signo ha dado como resultado inmediato la cultura de la Muerte y del Terror, Guerras Civiles y dictaduras.

Los tres tipos que hicieron América.

Pero todavía cabe otro enfoque sobre nuestro TERCER HOMBRE: Si estudiamos sus realizaciones históricas vemos que el mestizo es heredero de los tres factores humanos que hicieron América: el hombre de espada, el hombre de la cruz y el hombre de toga. Cada hombre de esos forma su réplica en el indio y de esas tres tesis y antítesis se ha ido formando la síntesis americana todavía en proceso. Sin embargo, de esos tres factores hay uno que ha ido perdiendo (y que debe seguir perdiendo) su primogenitura hasta ser absorbido por la civilidad: es el hombre de espada. La civilización de América avanza a la eliminación del hombre de espada y a darle una significación civilizadora cada vez mayor al hombre religioso y al hombre jurídico - No es que vayamos a sacar del museo, con ímpetus fundamentalistas, una teocracia, pero sí una revalorización, una puesta en su lugar real del valor trascendente del hombre. Para América -si sigue el camino emprendido de fidelidad a sí misma- tiene un valor decisivo y fundamental lo sagrado.

Pero, estudiemos no sólo nuestra tradición sino también nuestra tradición. En una conferencia reciente hacía ver la desviación histórica de Iberoamérica comparando las dos revoluciones de la Independencia , la de Estados Unidos y la de los países del Sur.

Norteamérica, decía, al realizar su revolución rompe con Inglaterra pero no con el espíritu ni con el impulso histórico que llevó a su pueblo a la tierra americana ; tampoco renuncia a la teología protestante, ni cuestiona su moral, sino que la revolución estadounidense es un despliegue, hasta hoy, de las fuerzas impulsoras, de aquella primera semilla cuyo brote en 1730 fue llamado "El gran despertar".

En cambio, nuestra revolución iberoamericana de la Independencia lo que primero hizo, después de exiliar o maltratar a sus libertadores fue un corte radical antihistórico en el conducto mismo de su ética social. La revolución perdió así los valores éticos para legitimar su autoridad, perdiendo su fluidez en

una sangrienta intermitencia de guerra y dictadura, en las que se sucedían en relevo ideas importadas y utopías, generalmente deletéreas mientras la Iglesia Católica, forjadora del alma mestiza y último eslabón de unidad popular, se insertaba en esos antagonismos o era perseguida por los gobiernos, no quedando, de los elementos que formaron América, más que una contienda perpetua.

De esta manera nuestra alma colectiva, nuestra identidad, sufrió la distorsión de una nefasta hipocresía: la de creer en privado una cosa y renegar de ella -o bien ocultarla como delito- en público.

Faltó imaginación y buena fe.

Nuestros ideólogos democráticos, del tiempo de la Independencia -según observa, Octavio Paz- no tuvieron la imaginación ni el realismo de los misioneros del siglo XVI, cuando, mestizaron el cristianismo con las costumbres y mitologías precolombinas. No supieron salvar la ruptura de la Independencia continuando el proceso integrador mestizante. (No hubo, por ejemplo, un Jacques Maritain que rejuveneciera Hispanoamérica). Al contrario: cortaron la comunicación entre Tradición y Modernidad y nos dejaron de herencia esa “deslealtad” que nos ha costado tantas incertidumbres, ese “doble juego” -de que habla Romano Guardini- que, por un lado rechaza la doctrina y el ordenamiento cristiano de la vida, y por otro reivindica para sí las consecuencias humanas de esa misma doctrina. ¡Hemos abundado, para desgracia nuestra, en machetones y bárbaros tiranos “ ¡defensores de la civilización cristiana!.

Sin embargo, el siglo XX -siglo sangriento de revoluciones- ya en su crepúsculo, alumbró de pronto la más profunda e inesperada revolución : la del desencanto. Se le había dicho al hombre que podía recuperar el Paraíso en la tierra. Pero el Paraíso debía ser custodiado por los más feroces policías y estar rodeado por una cortina de hierro. Y el hombre experimentó las leyes terribles de la nueva felicidad. Y comprendió, como dice el poema, que “el infierno es un paraíso amurallado”. ¡Por eso el símbolo del desencanto es la caída de un muro!.

Pero el hombre se dio cuenta también, tal vez un poco tarde, que la utopía del Paraíso, no sólo era un engaño sino un peligroso virus paralizante que entumecía los principales estímulos e impulsos que mantienen activo el desarrollo, sobre todo lo económico, de una civilización. La idea de Paraíso se alimenta de la idea en reposo de que ya se llegó a la meta. Y esa pretenciosa idea redujo la producción y la creación; entumeció la iniciativa y el progreso, matando el sueño del hombre. Económicamente la abundancia se quitó su gran túnica de propaganda y vimos la flaqueza de su miseria.

Esta es la nueva hora de la Buena Nueva.

¡Este es el momento en que cobra toda su fuerza retenida el sustancial aporte del Cristianismo al desarrollo de Iberoamérica!.

La ley dinámica del Cristianismo nunca fue construir paraísos en la tierra. (Para el Cristiano no hay utopía sino resurrección), PERO hay un mandato: “**SED PERFECTOS COMO MI PADRE CELESTIAL ES PERFECTO**”. ¡Tremendo mandato! que sirve para que nuestra aspiración a mejorar -en nuestro desarrollo personal lo mismo que en el político y social- nunca pueda detenerse (¡Cristo no deja al hombre estancarse en ningún logro!). El “remordimiento” y el espíritu crítico han sido inoculados por el

cristianismo en nuestra historia para perfeccionamiento de esa misma historia. El cristianismo participa y hace suya la lucha por la justicia, por el bienestar, y por la liberación de los pueblos, pero no puede sustituir con ella la superior y trascendente empresa de la Redención. El reino de Cristo impregna y atraviesa las liberaciones humanas, manifestándose en ellas, pero sin identificarse con ellas. Por eso el mandato de perfección también significa para beneficio del hombre, que nunca debe confundirse política y religión, economía y religión, sociología y religión: ¡Al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios!.

Ahora, en el ocaso de las ideologías, después de un largo siglo de desengaños, el TERCER HOMBRE americano se da cuenta -al repasar sus cinco siglos de historia- que la única fuerza moral que le ha permitido mantener la dignidad humana contra la prepotencia de las más humillantes dictaduras; que la única llama humanista que ha mantenido encendida la idea de Derecho y de Justicia en nuestros pueblos y les ha dado resistencia contra el Poder para no bajar en el corazón la bandera de la libertad, que la única llama que ha mantenido encendido el sentido crítico, inclusive en el orden estético, para que el escritor enfrente y lance sus anatemas y sátiras contra los vicios sociales y políticos: es la fuerza y la llama interior que contenía la semilla cristiana, sembrada en la evangelización de América. ¡Gran poder remordiente el de esa semilla!.

Del terror al amor.

Hemos tenido en América la experiencia terrible de ver germinar en el vacío del amor -en el vacío de la negación del amor- la mística del terror, y sin embargo, al mismo tiempo y al borde de tanto campesino sacrificado por sus liberadores, América es el único continente que ha debatido - como primer mandamiento de su destino histórico- la preocupación y, más aún, la opción por el pobre. ¡Lástima que una teología tan profundamente vinculada con las raíces americanas - con al obra de sus misioneros y con los ideales jurídicos iniciales -haya sido desviada sin originalidad y empobrecida por teólogos mediocres, que no pasaron de ser sociólogos utópicos, que rindieron tributo al marxismo y a la violencia¡... ¡la violencia, que no es otra cosa que la falta de fe en el amor!.

A los 500 años el TERCER HOMBRE hace el descubrimiento de la dirección de su historia.

Es de suma importancia conocer y respetar esa dirección, es decir, el sentido en que se mueve una historia impulsada por la masa dinámica de su pasado, y esa dirección no es otra que la que nos ha llevado y nos sigue impulsando - no a la cerrazón y al rechazo nacionalista ni al odio racial, regional o de clase - sino al ENCUENTRO, a la fusión de los tres mundos que comprenden la historia universal que son : el mundo ORIENTAL del indio, el OCCIDENTAL del español y el aporte AFRICANO. Encuentro vivo y activo que nos indica que América es la convergencia de las civilizaciones. (Vasconcelos vio en ese “encuentro” la formación de “una raza cósmica”). América y su TERCER HOMBRE -que Rubén Darío caracteriza como “sentimental, sensible, sensitivo- quiere superar (y está superando) en su literatura, en su pensamiento más entrañable y en su cultura - la tiranía del LOGOS heredada de Occidente (no hablo del Logos del Evangelio de San Juan, sino del racionalismo cerrado, de esa razón pretenciosa cuyos sueños son monstruos, según Goya) y para superarlos quiere aportar la otra gran potencialidad, el Amor (nuestro EROS mestizo) “sobre cuya realización y florecimiento -dice el escritor venezolano Guillermo Yepes Boscán- es posible pensar la cristalización de la idea de AGAPE como comunidad no sólo biológica sino fundamentalmente espiritual”.

La dirección de la historia de América es el “OTRO”, es el prójimo -la superación del egoísmo - ¡sigue pues, Quetzalcóatl prohibiéndonos los sacrificios humanos; sigue Fray Bartolomé de Las Casas Recordándonos -frente al renacimiento del Capitalismo- que no ha perdido sus peligros la riqueza, ni pueden olvidar los derechos de la pobreza!.

La tercera salida del Quijote.

Señoras y Señores :

Considerando cuándo ha tenido de sueño y de realidad -de utopía y de historia- nuestra historia, una vez afirmé en un poema que América era “la tercera salida del Quijote”. Larga salida, difícil aventura de cinco siglos que ha ido formando ese tercer personaje que se desprende de la obra cervantina - ese TERCER HOMBRE -: el Quijote- Sancho : el caballero- escudero; el capital-trabajo; el poesía-prosa; el realismo mágico; el quetzal-cóatl o pájaro serpiente de los presagios indios, es decir, el mestizaje radical - como cantaba Joaquín Pasos - de

“Un español todo indio,
y de un indio todo español” ;
la difícil fusión del pájaro (como metáfora de espíritu) y
la serpiente (como símbolo de la materia).

Lo que ha estado formado nuestra historia en quinientos años de fusiones y confusiones de experiencias fallidas de imitaciones costosas y de creaciones vitales ; en quinientos años de caer y levantarnos, lo que se ha formado es ese tercer hombre: el Cristianismo - americano.

En su humanismo integral, en su equilibrio del Logos y del Eros, en su valoración de la Democracia después de tantas frustraciones, en sus exigencias de Justicia después de tanta pobreza, hay un inmensa reserva de porvenir. Yo creo con Rubén Darío que la Civilización del tercer milenio será su obra. Y repito su verso : ¡La Latina estirpe verá la gran alba futura¡”.

¹ Pablo Antonio Cuadra, *América o el tercer hombre*, La Prensa Literaria, (Nicaragua), 12 de octubre 1991, pp. 1-4-5-6.

Meditación del propio ser: La Hispanidad¹

La *sophía* puede y debe ser autóctona o particular, porque un componente de la *sophía* es el carácter, y éste siempre es distintivo, pero la *philosophia* tiene que ser común. El mundo está ahora unificado y, por otra parte, la ciencia nunca ha tenido carácter local. Es cierto que la universalidad, como atributo del conocimiento que por esto llamamos científico, ha sido un descubrimiento occidental: fueron los griegos los primeros en adquirir la capacidad de proyectar su pensamiento más allá de las condiciones y motivaciones de su mundo. Pero la procedencia de las ideas es un hecho histórico o biográfico que no afecta para nada, ni en pro ni en contra, el uso que de ellas pueda hacerse. Este es el hecho, y nadie puede negarlo, no tiene por qué sentirse mortificado al admitirlo. ¿Quién va a ponerle pleito ahora a Solón de Atenas?

Considerando por un solo momento que la meditación del propio ser tuviese que depender hoy exclusivamente de los datos que proporciona a cada pensador el trastorno en la situación local, resultaría de ello que los pensadores de América habrían de ser los menos introvertidos; los europeos, los más. El trastorno es tanto más profundo para éstos cuando que remueve unos fundamentos de la vida más antiguos y firmemente asentados; y tanto más aún cuanto que un elemento esencial de ese trastorno es la conciencia que tiene de él quienes sufren. Es evidente que el indígena del Congo que pasa súbitamente de una forma de vida tribal prehistórica a la que es propia de la tecnología contemporánea recibe con este salto histórico una tremenda sacudida, y se encuentra en este mundo nuevo como un alma en pena o mejor dicho, como un alma sin pena ni gloria: la búsqueda del cambio no puede afectarlo en la intimidad de su conciencia, pues justamente esta conciencia apenas empieza a formarse. La evolución histórica de su individualidad no ha llegado todavía a la fase en que se produce la *persona*, es decir, el ser dotado de pensamiento reflexivo y de autonomía moral.

Por su parte, el hombre de América dispone hoy de una doble ventaja, si quiere aprovecharla: su situación no es vitalmente tan vulnerable como la de otros hombres que no tienen tradición de pensamiento, y a la vez se encuentra en una disposición vital más abierta que la del europeo, más dispuesta para el cambio e igualmente dispuesta para pensarlo en términos universales. Para el europeo, la crisis significa un quebranto más íntimo, una ruptura de módulos vitales que, por ser añejos, obliga a quien sufre de la crisis a meditar sobre ella echando la vista hacia atrás, y no sólo hacia adelante. Sin embargo, no hemos tenido advertencia de que se haya producido en el siglo XX una particular filosofía del europeo, ni una más particular filosofía del francés, o del inglés, o del alemán.

El hombre común de Europa pensará seguramente en lo que le pasa a él, personalmente, y reducirá con ello la escala de los acontecimientos a la medida de lo que puede absorber su experiencia inmediata. Para el molinero, como dice Goethe, no hay más trigo que el que muele su molino. Pero el filósofo europeo, *en tanto que filósofo*, lo mismo que el filósofo de cualquier lugar, superará su condición de europeo cuando reflexione sobre los acontecimientos; elevará su escala, en vez de rebajarla, y cuando a él pueda pasarle *como persona* lo convertirá en materia de reflexionar sobre *lo que le pasa al hombre*. De este modo, al integrar conscientemente su experiencia en el recorrido entero de la historia, esa conciencia histórica viene a ser un componente del problema mismo, de su experiencia de él, de su situación el él. Y si no le hace así no es buen filósofo. Filosofía no es autobiografía. No hemos conocido

nunca una filosofía que fuese nada más el relato de las cuitas de su autor, o la sublimación de sus pensamientos, o la mera expresión de su carácter, o el proyecto de su vida personal, o los sueños de ambición que pueda tener para el pueblo. Pero hablamos del trastorno...

A esta altura de los tiempos, la filosofía de Hispanoamérica dispone ya de los recursos técnicos necesarios para plantear el problema del hombre en los términos universales de la *episteme*, de la filosofía como ciencia rigurosa. De hecho, no sólo ha planteado el problema, sino que ha propuesto teorías muy dignas de atención en cualquier parte -sobre todo en esa parte misma donde fueron producidas. Si no hubiese algún recodo de resentimiento, parecía que la actitud nacionalista habría de favorecer más bien la difusión y el estudio de tales doctrinas autóctonas. Por otra parte, el nivel a que ha llegado la filosofía en Hispanoamérica, por lo menos en cuanto a la preparación técnica, académica, induciría a situar el tema en una perspectiva universal.

En todo caso, si este problema del hombre se especifica y se contrae a los términos de una situación local; si la meditación del propio ser no aspira sino a discernir los caracteres del tipo humano nacional, entonces puede prescindir de influencias doctrinales de la filosofía universal, sean propias o extrañas. Pero entonces su interés será puramente psicológico o sociológico. Por el contrario, si el designio de esa meditación fuera el de contribuir a la definición del *ethos* particular del país, y del hispanoamericano en general, entonces es ineludible, por necesidad metodológica, que se nutra de todo lo positivo que hay en esa situación vital particular, y al mismo tiempo que se proyecte sobre el fondo de la situación general del hombre en nuestros días. De esta manera, la teoría puede tener un alcance y valor universal, aunque su motivación sea particular. Y por el lado práctico, o sea ético, los elementos positivos de esa situación particular pueden inspirar actitudes positivas e influir en el *ethos* de aquellos hombres, en otros lugares, cuya situación es más radicalmente crítica.

Yo no he visto, por ejemplo, que los ideólogos de la mexicanidad se hayan sentido inspirados por la epopeya contemporánea de su pueblo, no que participen con su pensamiento en esa empresa verdaderamente épica de rescate de unas tierras que no habían sido nunca cultivadas, de cultura de unos hombres que no habían sido educados. Todo Hispanoamérica, pero México muy distinguidamente, se encuentra hoy en una situación que es excepcional en el mundo. A pesa de todos los trastornos y dificultades, el tono vital es muy alto y la ambición de futuro es la nota dominante. Es cierto que hay desórdenes, errores, imperfecciones; que no faltan las extravagancias grotescas, las traiciones del egoísmo y, en suma, todas las incomodidades inherentes a un proceso de transformación. Pero estas incidencias son periféricas, y aunque a veces afectan a la sensibilidad muy rudamente, no se concibe que el filósofo no haya de pasar por ellas y captar, incluso con lírica emoción, el sentido general del proceso. Si la ideología ha de encontrar sus temas y sus tonalidades en las circunstancias propias, y no en ideas ajenas que fueron pensadas para circunstancias extrañas, entonces ahí está una circunstancia americana cuya Revolución espontánea plantea unos problemas y a la vez da unas inspiraciones para que la ideología, si le es fiel, se desenvuelva en un estilo de evaluación optimista y fecunda.

Ninguna doctrina puede llamarse extraña si se adopta cuando la situación real es propicia. Extraña puede llamarse, aunque se produzca en su suelo propicio, cuando no se acomoda a los hechos, cuando promueve artificialmente actitudes que no son espontáneas. Y la extrañeza de la doctrina es tanto mayor cuando, viniendo de afuera y sin encajar con lo de adentro, se toma como instrumento intelectual para un análisis de lo más genuino, precisamente, de lo más autóctono, que es el propio modo de ser. En México, sobre todo, pero no solamente ahí, han sido justamente dos filosofías "extrañas" las que más han influido en la meditación del propio ser: el circunstancialismo de Ortega, más o menos acentuado y

fielmente adoptado, y el existencialismo. Las dos son asincrónicas respecto de la situación real de Hispanoamérica. La primera surge de una situación de crisis caracterizada por el desaliento: del examen interior que promueve en España su soledad. El hecho de haberse quedado a solas “consigo misma”, aparentemente privada de la comunidad de ultramar, determina un período de ensimismamiento. El existencialismo, por su parte, resulta de otra crisis, como ya hemos visto: la crisis de las dos grandes guerras, y se caracteriza por algo más hondo que el desaliento, más negativo, o sea la desesperación.

Pero en Hispanoamérica la crisis es positiva. Está hecha toda ella de ganancias. No es desaliento por pérdida o derrotas, ni es signo de ningún desgarré de la conciencia. Sobre todo, la crisis que es la Revolución representa un movimiento, no un estancamiento; un movimiento por el cual se van remediando eficazmente las tradicionales asincronías en el orden social, político y cultural. Siendo esto así, ¿a que se debe esa peculiar retracción, esa asincronía que consiste en meditar sobre “el hombre de mi país”, prescindiendo a la vez de la situación real de ese hombre y de lo que la filosofía general, y hasta la del propio país, puedan haber dicho sobre “el hombre en tanto que hombre”?

No puede decirse que responda a una velada conciencia de “no ser como los demás”, porque la meditación del propio ser lo que busca es justamente la raíz, la sustancia *distintiva* de este ser. El atraso económico y tecnológico pueden algunos considerar que es una forma peyorativa de “no ser como los demás”. Pero, en el mundo hispánico, esto no ha sido obstáculo para la continuidad de una tradición espiritual autóctona, ni ha de serlo jamás para el desarrollo de un pensamiento original con señorío. No todos los señoríos son ricos. El mismo atraso económico no es uniforme, y se va remediando más o menos aceleradamente. Ya las naciones mismas van siendo “como las demás”, es decir, desenvuelven su existencia internacional sincrónicamente con las demás, por lo que se refiere al estilo; en el plano de los derechos, y cada vez más en el plano de los hechos. Es la ideología la que muestra desconfianza, la que algunas veces ha parecido expresar dudas de que fuera humanamente posible esto que ya es real. ¿No es desconcertante comprobar cómo la filosofía de la autenticidad puede hacerse inauténtica, cómo puede perder valor representativo del propio ser el pensamiento que aspira a captarlo en su concreción?

Querer ser significa querer *ser diferente*. La misma vocación de ser origina las diversidades. Quiere decirse que la acción produce automáticamente la distinción. Para que una acción sea fecunda, lo que debe proyectarse en su objetivo, su meta, aquella cosa que ha de alcanzarse en su término. Saber lo que se quiere *hacer*, y hacerlo, es la manera segura de *ser* distinto, sin necesidad de anhelar en abstracto la distinción por sí misma. Querer ser distinto sin saber qué hacer es rasgo de adolescencia está lleno de ambición y vacío de propósito. La fuerza de vocación es entonces poderosa, y a la vez está paralizada por la duda o la perplejidad interior. Pero el filósofo ha de ser más maduro que el tiempo en que él mismo vive, más maduro que la vida que él piensa, precisamente porque la piensa y la supera con el pensamiento. Y si la vida en torno está ya cargada de propósito, ¿cómo puede el filósofo que desea representarla adoptar la despropósito de la desesperación y el pesimismo? Por esto, cuando se trata de apreciar la vida ajena, el buen callar es virtud de Sancho en los filósofos jóvenes.

Naturalmente, no basta haber nacido para tener un ser *propio*. Nacen los países de Hispanoamérica con la Independencia, pero no adquieren con ella la propiedad o autenticidad de su ser. Los pensadores del siglo XIX no representan en conjunto otra cosa que el esfuerzo más esclarecido de esos países por adquirir, viviendo, la autenticidad de su propia vida, la propiedad de su ser. Y como la Revolución es un segundo nacimiento, una especie de nueva Independencia, la cuestión del ser y de su autenticidad distintiva vuelve a plantearse. Aunque se plantee en términos asincrónicos, también las asincronías tienen sentido histórico, y me inclino a pensar que éste es el sentido de la filosofía o ideología

ensimismada: *la meditación del nuevo nacimiento*. El contrasentido aparece en el pesimismo y en otros caracteres negativos, como a veces una cierta amargura y un resentimiento que empañan la limpieza de una ideología del nuevo nacimiento. Pues el nacimiento es un suceso optimista. No es como la muerte o la derrota, sino la victoria tenaz de la vida.

Así como la ideología del siglo XIX se adelantaba a los hechos, era más veloz que la política, esta filosofía actual del “hombre de mi país” ha parecido afincarse intelectualmente en el concepto de circunstancia mientras la circunstancia real se altera; paralizarse mientras los hechos corren y la vida política la desborda. Los países muestran su ser andando, y algunos con presteza notable, por el camino de su vocación. Ese andar, al que llamamos progreso, no sólo se produce en el orden económico, en el demográfico, en el sanitario, en el tecnológico. Se produce también, y por causa de todo ello, en el orden psicológico, o existencial si así quiere llamarse. El sujeto que anda montado en burrito no es el mismo que toma el avión para ir al mercado, aunque ambos puedan ser la misma persona. También cambia el sujeto psicológicamente cuando empieza a consumir una proporción adecuada de proteínas, o no sufre de paludismo. El cambio es, aquí, el tema que solicita una investigación. El *cambio*, más que el ser rígidamente determinado por unos rasgos que la marcha de la vida trasmuda ante nuestros ojos. Y el cambio de todos, que la filosofía del ser nacional no se monta con los datos de una psicología del intelectual urbano.

Ese cambio se produce también en el orden de la ciencia. La realidad de este otro cambio es lo que menos puede pasar por alto la filosofía. Porque también es una asincronía preguntarse cómo y cuándo será posible una filosofía distintivamente americana, si esta filosofía existe ya de hecho. Para poner un ejemplo de otro dominio: un fisiólogo como Houssay no necesita paralizar sus investigaciones, o entorpecer las ajenas, con una interrogación previa sobre las condiciones de posibilidad de una ciencia argentina. Estas investigaciones suyas son la prueba de que existe ya efectivamente la ciencia argentina. Como consecuencia de ello, nuestra idea de la nación argentina y del “ser del argentino” ha de conformarse al dato de que esa nación ha producido ese hombre del ciencia, con todo lo que ella implica. ¿Por qué no ha de ocurrir lo mismo en filosofía?

De hecho ya ocurre, como veremos enseguida. ¡Ah!, pero a la filosofía -y en esto se distingue ella de las ciencias particulares- no le basta hacer, sino que además ha de reflexionar sobre lo que hace, y sobre cuanto hacen los demás (como estamos haciendo aquí, ahora mismo). Lo que todo el mundo puede reclamar entonces del pensador es que su reflexión sobre la filosofía no paralice a la filosofía, que sus investigaciones sobre el ser propio no frenen la vocación de este ser. No porque pueda lograrlo en efecto, sino porque el intento, aunque no fuera deliberado, reduce el valor de la propia meditación (que en sí misma no puede ser más legítima, si está bien conducida).

El fenómeno capital, decisivo, en la existencia del hombre hispanoamericano es hoy la mutación de su carácter -y en tanto que el *ethos* es carácter, el problema es esencialmente ético. En la medida en que la mutación se produce por la equiparación progresiva de los niveles de vida de Hispanoamericana con los de otros países de más vieja tradición o más riqueza naturales, la situación media del hombre se va equiparando también (no hablemos de las minorías, que siempre las hubo de gran distinción), y desaparecen paulatinamente las peculiaridades típicas, con todas las evidentes ventajas y hasta con los inconvenientes. De estas ventajas e inconvenientes fuera oportuno hablar. Porque el proceso de mutación del carácter significa, desde luego, la pérdida de ciertos rasgos del *ethos* tradicional (fenómeno que se observa también en Europa; en verdad, en todo el mundo), y, por consiguiente, la necesidad urgente de reformar el *ethos*. Hay que evitar que en la velocidad de la marcha se pierda el norte. Insistamos: la

meditación del propio ser ha de tener una intención, ética, más que psicológica o existencial, más que puramente descriptiva o neutral. Aquí, neutralidad es amoralismo. Hay que saber adónde se va, y para qué, y entrever el tipo de humanidad que puede salir de todas estas andanzas.

También la filosofía ha venido transformándose. Pero, a veces, ha parecido como si esta vocación se considerase nociva; como si la *episteme* fuera una forma extraña, inauténtica, perturbadora de esa pureza autóctona que se busca y de esa voluntad de ser -de ser distinto- que inspira y guía la meditación del propio ser. No es mucho atrevimiento sugerir que la capacidad de pensamiento teórico puede convertirse también en un rasgo distintivo de este ser, y un rasgo nada desdeñable. Pero ésta es una situación curiosa. No es que se niegue la utilidad de una información técnica de la filosofía; pero algunos creen implícitamente -y a veces han declarado formalmente- que el cultivo de esa filosofía puede reservarse a los países extranjeros: no sería ella consonante con el numen ingénito de Hispanoamérica, el cual habría de producir, con el nombre de filosofía, algo enteramente distinto y propio. Si alguna obra de filosofía como ciencia rigurosa se produce en Hispanoamérica, ella no representaría, lo auténticamente propio, lo genuino de esta comunidad. De momento, lo autóctono sería la pura reflexión sobre lo autóctono. En suma, la gran filosofía no sería extraña cuando se importase del extranjero, pero sería extraña cuando se produjese en casa...

La filosofía como ciencia se formula en términos universales, como se formula cualquier pensamiento teórico en cualquier ciencia. Esta universalidad temática y sistemática no disminuye en modo alguno el carácter ingénito, personal o nacional; no implica una renuncia, sino que es una ganancia potenciada; no es la mengua de originalidad vital con que deba pagarse la originalidad intelectual. La filosofía en su más alto ejercicio carece de *couleur locale*.

Cuando el afán de ser distinto ha penetrado incluso en la filosofía, acaso no se ha advertido que en ella la única manera de distinguirse consiste en ser igual que los demás. Como la base de toda formación filosófica en común y universal, el “no ser como los demás” sí es aquí una situación peyorativa. Realmente no se ve de qué manera pueda un pensador establecer de antemano los rasgos peculiares que haya de tener eventualmente su doctrina, cuando logre resolver con ella un problema cualquiera de filosofía. Parece que lo natural es acometer el problema, y examinar después la solución propuesta desde todos los ángulos posibles de estimación. El carácter se tiene de cualquier manera, y es tan superfluo el empeño de manifestarlo como el de reprimirlo: aparece espontáneamente, sin deliberación consciente.

Puede parecer, claro está, que es más genuina y autóctona una filosofía que se ocupa con pasión de los temas nacionales, con una pasión legítima y noble que mantiene vinculadas las ideas a su propio suelo de manera expresa. Una filosofía que estudia los problemas universales puede parecer, en cambio, más desinteresada en el mal sentido, más desafectada, o neutra, o desarraigada. Pero este parecer no es más que una falsa apariencia. Basta detenerse un poco a examinar los hechos para advertirse que la vocación científica no requiere el desarraigo en ninguna de sus direcciones. Y esta evidencia es tan primera, que resulta difícil reprimir la sospecha de que pueda haber factores personales, no filosóficos, en el empeño de adscribir carácter de autenticidad a una sola de las posibles formas de la filosofía, y precisamente a una de las formas menores, en detrimento de las otras. Todas son legítimas, mientras cada una mantiene su nivel ;pero no deja de notarse que es más popular, inevitablemente, la que cultiva los intereses más inmediatos de la gente. El peligro es que no cultive a la gente misma, sino sólo sus curiosidades y emociones circunstanciales, y que la gente quede desorientada cuando la legitimidad de las meditaciones circunstanciales se hace pasar como título de exclusividad.

La filosofía argentina, para volver al ejemplo de antes, vale *como argentina* precisamente porque no presenta distintivo locales: vale porque vale en todas partes. Por lo mismo ha de valer y vale la filosofía argentina, la mexicana, o la del mundo hispánico en general. Si una filosofía ha de merecer su título de hispanoamericana sólo cuando se ocupe de temas locales hispanoamericanos, entonces su misma autenticidad habría de disminuir su alcance. Por el contrario, si se aspira a que sea genuinamente hispanoamericana por el tono y el estilo, es decir, por el carácter, entonces la aspiración ya está cumplida: lo será de todos modos, sin dejar de ser por ello universal. En este caso se incorporará, se ha incorporado ya de hecho, a la tradición común de la filosofía, como se incorpora a su tradición cualquiera obra científica producida en cualquier lugar y tiempo.

Filosofía es *eso* que empieza con Tales de Mileto: es una investigación metódica y sistemática de las cosas como son, para la cual el último criterio lo constituye la apelación a las cosas mismas, y no la persona de quien las piensa. Cuantos nos dedicamos a ella, sin haber nacido en la Jonia, hemos de conformarnos a no considerarla originariamente autóctono de nuestros países y de empeñarnos en hacerla autóctono por nuestras obras. La tradición es irrenunciable, como la herencia biológica; y en fin de cuentas no hay merma del ser propio en el reconocimiento de que los padres de esa tradición fueron los griegos. Todas las ideas pertenecen al filósofo, dondequiera que se hayan formulado.

¿Será posible que el énfasis en la caracterización distintiva obedezca a una velada renuncia a aceptar esa tradición común, en tanto que proviene de Europa? Pero la renuncia, si en verdad la hubiera, no sería ella misma filosófica (y dudo que la haya, o que sea consecuente, si consideramos las influencias del existencialismo y el orteguismo). Pues también proviene de Europa la tradición de las matemáticas, y no se juzga peligroso para la autoctonía la incorporación de los matemáticos a esa tradición. ¿Por qué no ha de ocurrir lo mismo con la filosofía? Siempre se recae en la misma cuestión. Y hemos de esforzarnos por entenderla, porque si no se entiende la razón de aquello de que se discrepa, mal se puede fundar la discrepancia. Puede haber una razón, que sólo es latente para el profano, pero que ha sido expuesta de manera suficientemente explícita, y es la convicción que tienen algunos de los que patrocina con más autoridad la doctrina de que la meditación circunstancial es la única genuinamente autóctona: ellos están desengañados de la filosofía como ciencia rigurosa, y tienen la convicción sincera de que a la filosofía no le resta ya para el futuro otra misión que la de ocuparse de sí misma, de sus circunstancias personales, sociales e históricas. Hay aquí, por tanto, una cierta congruencia sistemática. Pero, como no corresponde a este trabajo una reivindicación en términos técnicos de la filosofía y de su misión permanente, podemos dejar de lado esa razón y atender a otra: con la filosofía no ocurre entre nosotros lo mismo que con las demás ciencias, porque el sentido siempre tan particularmente humano de la existencia que tenemos todos los hispanos nos permite advertir que la filosofía modela el espíritu de los hombres, y hay que lograr que éste sea propio; auténtico o autóctono, distinto en la sustancia vital.

Lo cual es tan cierto y atinado que, en verdad, no puede caber en este punto la discrepancia. O, si se quiere, la discrepancia toma aquí solamente la forma de una mera distinción. La filosofía que medita sobre el propio ser y los problemas del propio lugar -como la que estamos haciendo ahora mismo- no es un género científico de pensamiento. No lo es constitutivamente; es decir, no por defecto de quienes la cultiven, sino por definición. No es científica, sean cuales sean las orientaciones que tome en cada caso y el valor del género mismo en todos los casos. Además de ésta hay en Hispanoamérica otra filosofía, la cual sí es científica, la cual tiene que ser considerada por todos tan genuina, por lo menos, como la ideología; presta igual servicio a la comunidad, aunque no trate específicamente de sus problemas concretos; realiza por lo menos tanto como la ideología ese carácter distintivo y autóctono del propio

ser, sin ocuparse de él temáticamente; en fin, se encuentran más nivel de los tiempos, más a tono con el impulso creador de este renacimiento o nacimiento nuevo que es la Revolución para Hispanoamérica.

¿Y qué resulta de esta distinción? Simplemente la eterna conveniencia que impone la filosofía de no confundir los géneros, de no contraponerlos unos a otros, como si fueran incompatibles, cuando ambos son legítimos; y para decirlo todo, de no perder el sentido de sus respectivos rangos, cuando éstos son objetivos.

La Hispanidad

Pero, volviendo a nuestro cauce: si lo indígena, como elemento racial, no puede ser base común del *ethos* hispanoamericano, ¿no pudiera serlo acaso la *cultura* indígena, que ya es un elemento de orden espiritual? La idea viene a la mente; pero no viene de los hechos. No sabemos cómo hubiese evolucionado el conjunto -no uniforme- de las culturas indígena, pero lo cierto es que su evolución en el siglo XVI se cortó, y ahora la nostalgia de lo que pudo haber sido y no fue es algo ficticio, no entra en la cuenta de lo que es y de lo que puede ser.

Yo no sé, y confieso mi ignorancia, si los historiadores de América han reparado en esta paradoja: que el ocaso de las culturas indígenas fue más acelerado y decisivo por causa precisamente del respeto ingénito que el español sentía por los indígenas *en tanto que hombres*; es decir, por causa de la total indiferencia del español ante el aspecto racial de lo humano. Ese respeto no siempre impedía las violencias y la explotación, pero tampoco las impedía en España misma; en verdad, hasta ahora no hemos visto en la historia ninguna época ni ningún lugar en que la convivencia humana hubiese logrado eliminar por completo los desafueros. Por lo demás, España es el país en que -haciendo una paráfrasis del poeta- pueden matarse los hombres unos a otros, pero se matan "con muchísimo respeto", y ésta es una suerte de respeto más radical, que abarca mucho más, y llega más hondo, que los respetos formales o las garantías del procedimiento jurídico.

El elemento más positivo de la colonización, el elemento espiritual o educativo, aparece en la intención -deliberada, programada y cumplida- de remediar una asincronía histórica, o sea de elevar el indio cuanto antes al mismo nivel superior de vida humana que representaba para todo europeo de aquel tiempo su propia cultura. Como quiera que hoy piense cada cual, es evidente que en aquella situación histórica la evangelización representaba la base de una cultura humanizada. Sin ella, la explotación se hubiera producido sin mitigaciones, sin frenos, sin responsabilidad morales, en suma, sin respeto humano. En esto, pues, no hubo ni pudo haber afán de dominio, sentimiento ofensivo de superioridad. Pues, aunque se trataba de lograr una elevación, y por tanto el desnivel era evidente, la intención no era pragmática, la meta era puramente espiritual, y el método era caritativo, no era político.

Así, el amor del hombre como hombre no sólo justificaba, sino que requería incluso la eliminación de su cultura autóctono. Un respeto externo a esa cultura hubiera implicado un desprecio interno hacia la persona. La idea directriz era la de universalidad. Y repárese en este punto de qué manera sintomática los imperialismo que se fundan en un sentimiento de superioridad racial, o simplemente en la desnuda superioridad de su poder, no tienen la intención democrática de lograr que todos sean iguales por la cultura y las creencias, y cuidan por ello muy bien de respetar por fuera las formas de vida nativas y las tradiciones religiosas, a las que se considera como curiosidades exóticas e inofensivas. Con esto se perpetúa la desigualdad, y con ella la condición básica de predominio sobre el nativo. Esta especie de

respeto es en verdad la muestra más directa de una arrogancia, de una discriminación y una condescendencia; es como una defensa, una barrera que se levanta para impedir la contaminación, sobre todo para impedir la igualdad.

El Español consideró por el contrario, desde el primer momento, que el indígena era igual que él en potencia, y que lo era en acto en cuanto se eliminaba justamente lo “exótico”. Por esto sustituye las pirámides con catedrales. No erige catedrales *para él*, al lado de las pirámides que servirían *para el indio*. Todos entran en la catedral, todos juntos, todos iguales. Y con esto se acaban las culturas indígenas, para bien o para más, que esto ya es cuestión aparte.

El final era inevitable, de todos modos, aun cuando no hubiera llegado tan velozmente. Esto no lo dicen los historiadores, y es comprensible: el fin de una cultura no lo puede precipitar nadie, si esta cultura no lleva ya sus propios gérmenes disolventes. Pero debe comprenderse asimismo la manera como el final se produjo. Esta manera, paradójica según hemos visto, creó justamente las bases de una forma de vida común para el indio y el español (bases que no hubieran existido si se hubiese mantenido el falso respeto de una diferenciación, y sin las cuales no sería posible hablar hoy de un *ethos* común a toda la familia hispánica). La precipitación del final impidió que subsistieran juntas, pero sin mezclarse, dos vidas diferenciadas: una sometida y la otra dominante, una moribunda y la otra activa, una pintoresca y la otra universal. La unidad se logró desde el primer momento. Si no hubiese habido entonces eso que la nostalgia sentimental puede hoy juzgar como violencia impositiva de una cultura sobre otra (y que los ingleses de entonces consideraban como imprudente muestra de liberalismo), la indígena hubiera subsistido, pero bien acostada en una *reservation*; privada de ese ímpetu interior que promueve la evolución renovadora (que promovió, en verdad, el movimiento de Independencia, y hoy mantiene la fuerza de la Revolución); degradada al nivel de lo folklórico; destinada cada vez más a ser un puro atractivo turístico.

Obsérvese bien al respeto que las naciones de Africa y del Asia que actualmente reclaman y obtienen su independencia política, desde la India hasta Ghana, se precipitan a adoptar todos los medios y recursos de civilización de las naciones “imperialistas”, y abandonan espontáneamente sus propias tradiciones culturales; lamentan incluso que los dominantes las hubiesen mantenido, porque esto prolongaba en los dominados su incapacidad de autonomía. Estas naciones aspiran, claro está, con la renuncia a sus tradiciones locales, a situarse en el mismo nivel histórico que los demás, a suprimir los anacronismos o asincronismos que el régimen imperialista no había suprimido, o había incluso contribuido a perpetuar. Hispanoamérica, en cambio, gozó de una ventaja excepcional: efectuó la nivelación histórica desde el primer momento; sobre todo en el orden humano, pero también en los otros órdenes de la vida, pues en éstos (por ejemplo, el universitario) no había disparidad esencial, a fin del siglo XVIII, entre la situación de la Colonia y la situación de España. El atraso de produjo después, y fue relativo, es decir, comparativo: el siglo XIX, con el industrialismo, cambió muy rápidamente los estilos de vida en Europa y en la zona oriental de los Estados Unidos, mientras Hispanoamérica, ya independiente, permanecía notablemente estancada. Con esto se produjo ese desnivel al cual intenta poner remedio justamente el complejo proceso que llamamos Revolución.

Sería, pues, un error historiográfico de magnitud muy grave interpretar esas parciales situaciones de atraso de tal manera que su causa tuviese que remontarse a la época anterior a la Independencia. Según este criterio, el imperialismo del progreso seguirá siendo externo, y no interno, y la posición en el mundo de Hispanoamérica sería equiparable a la del Africa o el Asia. Lo que pudiera tener de perturbador semejante dislate es que impide que tengamos conciencia clara de un privilegio histórico que nos honra

a todos. En primer lugar, los países de Hispanoamérica, junto con los Estados Unidos, fueron los primeros "coloniales" que obtuvieron su libertad política. Cabría recordar que en los Estados Unidos esa libertad nacional no representó una equiparación no se ha logrado todavía; en el siglo XIX, el nuevo Estado seguía considerando a los indios como extranjeros, y hasta firmaba con ellos tratados de guerra y de paz. Pero esto es incidental, aunque bien significativo de una diferencia de estilo en el gobierno de los hombres; lo importante es advertir que aquella delantera de un siglo y medio permite hoy a los hispanoamericanos, frente a los nuevos países que comienzan precariamente su vida autóctono, gozar de todos los beneficios que la madurez proporciona en las relaciones internacionales.

En segundo lugar, por lo que se refiere a los niveles básicos de cultura y a la posición del hombre entre los hombres, la delantera de Hispanoamérica ya no es un siglo y medio, sino de cuatro siglos. Dicho de otra manera: muchas de las nuevas naciones buscan hoy, con su independencia política, el reconocimiento efectivo de la dignidad humana de sus habitantes; los cuales, por su raza y por su atraso, habían permanecido en situación peyorativa de tutela. No importa examinar ahora si, en algunos casos, esa autonomía es prematura y si los nuevos dirigentes de esas masas de hombres no los tratan más tiránicamente que sus antiguos tutelares. De cualquier manera, el hecho más significativo es el sentido fundamentalmente humano de tal independencia. Pues bien, es igualmente significativo -y honroso para todos, insistamos- que el movimiento de Independencia en Hispanoamérica hubiese sido exclusivamente político, y no necesitara complicarse con un sentimiento de reivindicación humana. La acción de España en América, su dominio político en ella, si así: quiere decirse, no representó nunca una opresión del hombre sobre el hombre, fundada en una discriminación racial, sino al contrario. La unidad humana se logró efectivamente desde el siglo XVI. En verdad, ella fue el signo, la justificación moral y jurídica, el ideal mismo de la colonización.

Resulta claro entonces que una ideología que aspire a orientar filosóficamente la Revolución, o a sintonizar con ella por lo menos, incurre en un contrasentido si invoca para ello, como antecedente o fundamento, el elemento indígena, sea en su aspecto racial o en su aspecto cultural. Manifiestamente, la base no se encuentra ahí. ¿Cuál es la base entonces? No cabe duda de que hay en esta base un elemento indígena que es positivo y que debe precisarse. Desde luego, no es la raza, ni es la cultura. Diríamos que es el carácter, el genio nativo, unas ciertas modalidades de estilo vital. Todo esto anda mezclado con otros elementos igualmente básicos, que la ideología no puede pasar por alto. La idea del hombre no puede surgir del romántico entusiasmo que produzcan las revelaciones arqueológicas; un programa de acción no puede basarse sólo en el legítimo orgullo de una antigua tradición precolombina. Resultaría paradójica que fueran más "modernos" los ministros de obras públicas, de economía o de relaciones exteriores que los filósofos. Las investigaciones arqueológicas que en ciertas zonas de Hispanoamérica -no en todas- van revelando los testimonios de un pasado indígena ilustre son, como labor científica, algo vivo y actual, algo activo en el presente. Pero no es activo, sino reactivo o reaccionario, considerar como vivo en el presente lo descubierto en tales investigaciones, y pretender que los demás formen de nuestros ser actual una imagen basada en lo que es justamente arqueológico.

La guía intelectual de unos pueblos en proceso de transformación no puede ser como un programa de oficina de turismo, en la cual se pone siempre de relieve lo arqueológico, lo pintoresco, lo folklórico, como un atractivo para los visitantes. Lo pintoresco es lo que le interesa al turista, en parte por un deseo humano de percibir la variedad, de "conocer tierras extrañas", y en parte porque la contemplación, y hasta la sincera admiración de las peculiaridades folklóricas de otros países, son compatibles con una cierta condescendencia que apoya el sentimiento de la propia superioridad. Al turista no le importa ver fábrica

modernas, o rascacielos, o seminarios y laboratorios de investigación, ni descubrir que la legislación social del país visitado es acaso tan avanzada o más que la del suyo. Lo insólito, en cambio, lo pintoresco, le proporcionan una ilusión de aventura que, si van unidos a un hospedaje pulquérrimo, lo compensan del gasto efectuado. Algo parecido le ocurre al intelectual que, sin necesidad de trasladarse, admira una exposición de joyas arqueológicas y de artes populares. Esto lo sabe bien la industria turística en todas partes del mundo, con un saber al que la ironía no quita cordialidad. Pero la ideología de la Revolución, la que aspira a fundar el *ethos* común de un pueblo para el presente y el porvenir, no puede ser ironía. En realidad, no puede contraponer, por el sentido íntimo, los dichos con los propósitos. Si el propósito es el de recalcar bien que todos somos iguales por la condición humana, aunque no todos seamos igualmente ricos, cuanto contribuya a realizar facetas pintorescas de nuestra humanidad resulta un despropósito y es de mala educación, porque enseña a perpetuar aspectos de nuestra vida que la Revolución pretende y logra de hecho eliminar.

Algo análogo ocurrió en España con algunos miembros de la generación del 98. Había como una cierta propensión a no mirar la realidad frente a frente, y a decir: no somos inferiores o atrasados, somos distintos. Y entonces se elevaban a categoría de virtudes distintivas todas las peculiaridades típicas, aunque fueran signo o causa del atraso. El intelectual más que nadie, y en cualquier lugar y tiempo, tiene que evitar ese vago temor que sobrevive a veces de salir al aire libre de las relaciones internacionales en términos de igualdad, sin la cobija protectora de un ser “peculiar” que le exime de participar en la brega y proporciona sin esfuerzo el beneficio de una curiosidad indulgente de los demás. Este es el temor del presente, y el secreto afán de vivir sólo con la protección de un pasado sublimado, idealizado. Hay que preservar las tradiciones, pero sin estancarse en el pasado. Los programas de vida no se obtienen del museo.

Preguntemos de nuevo entonces: ¿cuál es la base auténtica? Por lo que se refiere a la idea del hombre -y esto es en efecto lo fundamental para la formación de un *ethos* común-, yo dijera que la base es esa unidad vital y cultural creada por los indios y los españoles *conjuntamente* desde el primer contacto, y consagrada por la Independencia. Para unos y para otros comenzó ya entonces algo completamente nuevo, diferencial y *propio*, en el más severo significado de la palabra; algo que no depende de las vicisitudes políticas; algo que impide en verdad que un hispanoamericano pueda ser considerado extranjero en España. A esa comunidad del espíritu y de la sangre, del verbo encarnado (que fue, marquemoslo bien, para que lo entiendan igualmente los españoles, *revelada* por la Independencia, y no escindida por ella), la llamaríamos Hispanidad.

Me consta que la palabra levanta polvareda de ideas, y sobre todo de emociones; acaso porque no suele definirse con precisión, y con su vaguedad remueve más las pasiones que los pensamientos. Pero, después de meditar sosegadamente sobre el *ethos* común, y de vivir el problema durante largos años, reservando toda opinión que pudiera parecer precipitada o parcial, no se alcanza a descubrir cuál sea, si no es ése, el componente racial verdaderamente común, autóctono y diferencial de lo español y lo hispanoamericano. Se han eliminado todos los que exhibían cierta pretensión plausible a ser considerados como tales. Y algo tiene que quedar, porque el carácter propio de esa realidad está a la vista. Lo que falta es definirlo.

Tal vez esto no sea más que un punto de vista personal, contra el cual deberíamos prevenirnos, pues cada uno tiende a creer que es más amplio y variado el panorama que se divisa desde su particular punto de vista. Si esto fuera así, no habría razón para que el tema se debatiera con vehemencias emocionales. La discusión debiera ser muy apacible, y todas las opiniones debieran proponerse o sugerirse con igual

cautela, porque cualquiera de ellas reproduciría, igual que la discrepante, el campo que se divisa desde un ángulo de visión necesariamente angosto. Este perspectivismo, que es falso en ciencia, pudiera ser aquí verdadero. Pero sólo en parte. Es cierto que no puede uno sentirse aquí en terreno tan seguro y firme como el que nos sostiene en filosofía cuando hacemos un análisis fenomenológico, y que, por tanto, hay que exponer las ideas con cierta difidencia. Sin embargo, si estas ideas no fueron pensadas ligeramente, sino que proceden de una reflexión madura, prolongada, y de un examen cuidadoso de los hechos, su grado de verosimilitud puede ser muy considerable. Incluso, dadas estas condiciones, no disminuye su eficacia, aunque se trate de “cuestiones disputadas”. No todo lo que no es ciencia es pura arbitrariedad.

Peor que la arbitrariedad sería aquí la falta de higiene intelectual, el descuido inveterado que permite la contaminación del pensamiento con residuos de pasiones turbias y de hostilidades no conceptuales, con nociones plebeyas recogidas del suelo callejero. No debiera encubrirse con el prestigio de palabras nobles y resonantes esa cosa fea que es el nacionalismo *chauviniste*: esa tendencia irracional, agresiva y recelosa que lleva a los hombres a ensalzar defectos y a denigrar cualidades, cuando los primeros son los del lugar y las otras son del lugar vecino. La ruindad de ese género de nacionalismo acaba por astreñir y reseca el alma hasta incapacitarla para gestar ella misma nada valiosamente original, de tan cerrada como queda para recibir los beneficios fecundos de obras ajenas. Pero lo más ruín es la falsedad de una actitud que pretende ser expresión genuina del patriotismo, del inocente y espontáneo amor de la tierra y del afán de servirla. La mediocridad del servicio es lo que suele encubrir la hostilidad chillona del xenófobo.

Un alma de filósofo, o filosóficamente educada, ha de estimar y de apropiarse todas las virtudes y valores que pueda haber en el mundo, sin reparo de su procedencia; ha de percibir con lucidez todos los defectos, los vicios y las inconsistencias que se den en la patria. Pues la verdad y la virtud no tienen patria. Es bien fácil recordar estos lugares comunes, ante los cuales todos inclinamos la cabeza, convencidos de antemano. Pero también suele inclinarse la cabeza cuando se invoca el amor patrio para justificar las peores prevaricaciones, públicas o privadas. Lugar común o lugar insólito, la verdad es el imperativo que ha de actuar en la conciencia del filósofo, con la misma fuerza con que actúa en la del médico su juramento hipocrático.

Tal vez fuera conveniente que el ejercicio de la filosofía requiera la previa ceremonia de una especie de juramento socrático, con el cual quedase formalizado públicamente el *etbos* de esta vocación. Pero tal juramento, para el filósofo que no es sofista, se repite internamente cada vez es necesario comunicar un pensamiento. El compromiso de conciencia no ha de ser menos riguroso que si se hubiese contraído solemne y públicamente. Nadie admite que el médico, el sacerdote, el ingeniero, ejerzan sus profesiones faltando a los deberes éticos inherentes a sus vocaciones. El respeto que tales profesiones merecen no depende sólo de las respectivas competencias especializadas, sino de la confianza que inspira el solo hecho de tener delante a un hombre *moralmente* cualificado por sus capacidades específicas. Es deplorable que esta confianza no la aspire siempre, espontánea y únicamente, el ejercicio de la profesión filosófica. No hay motivo ninguno para creer que esta profesión no entraña deberes éticos tan rigurosos como los de otras vocaciones, y que, cuando se trata de ideas, cualquiera esté autorizado a decir ir cualquier cosa, simplemente porque la idea le cruzó la mente, o porque le sirve de desahogo. El deber de madurar los pensamientos; el deber de perfeccionar con el estudio la competencia técnica, la cual es el mejor detergente para limpiar las ideas de residuos personalistas; en suma, el deber de *decir* la verdad, de no callarla porque sea amarga, es para el filósofo tan sagrado como lo es el silencio para el confesor, el médico o el abogado.

Los grandes medios técnicos de difusión de ideas no están hoy al servicio directo de quienes, por vocación profesional, han de pensarlas con mayor cuidado. Esto explica y justifica que el filósofo se valga de la prensa para comunicarlas, si tiene ocasión o voluntad de hacerlo, y el tema lo permite. Pero este recurso entraña un peligro. El periódico se improvisa todos los días, pero el filósofo que colabora en él no puede, o no debiera, improvisar igualmente sus ideas, porque éstas no son del día, como las noticias, sino de siempre y para siempre. Diría mejor que no son las ideas las permanentes, pues nadie logra forjar pensamientos definitivos; lo permanente y lo definitivo es la responsabilidad con que se piensan las ideas. Los efectos públicos de la frivolidad nunca son frívolos. Cuando la responsabilidad es firme y operante, las ideas cumplen su misión, aunque susciten discrepancias intelectuales, porque su autoridad y su eficacia es entonces auténticamente moral. El *ethos* de un pueblo se forma con la presencia operante de esa autoridad filosófica responsable, y se corroe, por el contrario, cuando la filosofía desciende al nivel de una propaganda nacionalista. Esta es la verdadera *trabison des cleres*; una traición que es más grave que las otras porque no recibe sanción, sino aplauso. Lo hemos visto en nuestros días: hemos visto, desde 1914, qué fácil resulta para un intelectual vender su alma por precio de una popularidad infalible. Los honores y los beneficios, a quien cultiva las bajas pasiones *chauvinistes* de la masa, no a quien canta las verdades, o las grita, o las susurra, o las llora. Y como hemos podido ver, las consecuencias funestas de esta degradación, creo que debemos prevenimos e impedir que eso se produzca también o que prospere entre nosotros, en la comunidad hispánica, si hemos de mantener abiertas algunas de las posibilidades que la situación del mundo parece reservarnos específicamente.

Tratamos, pues, de definir o delimitar tan bien como podamos el significado de esa palabra Hispanidad. Lo que hemos dicho ya, en términos generales, cabe esperar que haya logrado esterilizarla un poco. Podríamos recalcar ahora que lo hispánico no es equivalente a lo español. No es un eufemismo con que lo español haya de hacerse más aceptable para los hispanoamericanos. Me adelanto a reconocer que esto será difícil que se entienda en Hispanoamérica. Aunque todos los recelos provienen de esa identificación entre la condición de *hispánidad* y la de *españolidad*, estamos tan habituados a ellos que nos resultan más llevaderas las confusiones que las aclaraciones: éstas no siempre se llevan en la mente con despejo. En todo caso, una vez que se ha afirmado que España no se identifica con la Hispanidad, sino que es sólo una parte de ella, debe añadirse que Hispanoamérica no es tampoco, es conjunto, sino una parte de esa misma Hispanidad. Pero al hablar de partes parece que estamos adicionando mentalmente los componentes de una totalidad, los cuales estarían dispersos, separados unos de otros por los mares. No se trata de una suma, sino de un fundamento. No se trata de formar un todo con componentes distintos, sino de advertir que el todo es unitario porque las modalidades distintas poseen un elemento o cualidad común.

La Hispanidad es ese elemento común. No es el carácter de lo distintivamente español, que haya dejado su abuela indeleble en América. Cuando unos y otros lo creen así, los hispanos de España y los hispanos de América, es comprensible que estos últimos rechacen la condición de Hispanidad si piensan en la autenticidad de su ser. Porque su ser es auténtico y distinto, y no puede asimilarse al ser español. Hay una forma o especie española de la Hispanidad, y hay otra especie o forma americana. Siendo como son dos especies del mismo género, ningún individuo que pertenezca a cualquiera de las dos podrá conocer y poseer íntegramente su propio ser si no conoce y posee también esa mitad de sí mismo representada por la otra especie. Rechazar la hispanidad equivale, para el hispanoamericano, a perder algo de su propia identidad por causa de un mero equívoco verbal. Correspondientemente, el español que cree de manera implícita que le basta serlo para tener suficiente vital, para poseer condición de

hispanidad, vive ignorando que existe otra parte de su mismo ser: la que completa el ser general, genérico o generador.

Esta ignorancia es difusa. algunos españoles parece que hubieran contraídos, con lo que ellos llamarían la “pérdida del Imperio”, precisamente ese rasgo de la mentalidad imperialista que es la indiferencia íntima por el ser del pueblo “colonizado “. Esto ya comienza a remediarse, en parte, porque mejora la disposición, no en cuanto a cordialidad, sino en cuanto a lucidez, y en buena parte también por la fuerza misma de las cosas , porque se está revelando que en algunos aspectos de la vida ciertos sectores de Hispanoamérica van tomando la delantera. Pero falta todavía mucho camino que andar para que el español medio avizore las consecuencias de esta verdad: que España no es un todo suficiente, solitario, sino un componente solidario, y organice su entendimiento y su vida a base de esta percepción. Ya es cosa compleja eso de ser español, porque no basta ser simplemente castellano, por ejemplo, para ser íntegra, auténtica y distintivamente español: hay que ser más, hay absorber más sustancias nacionales para esa plenitud. Encima de esto, hay que absorber y asimilar nada menos que a toda la América de Hispanidad (lo mismo cabría decir de los portugueses), con sus variedades muy señaladas también para existir como español entero, es decir con la condición de Hispanidad que remata la simple *españolidad*. (Por esto pienso que no debiéramos hablar sin reservas de “las Españas”, por generosa que sea la intención que contiene esta fórmula. No hay una España en España y otra España, además, en América. Si hay una España en América, es inevitable que haya una América en España: no puede uno tener medio ser albergado en otro sitio sin albergar, uno mismo, la mitad del ser ajeno que es el de ese otro lugar)

Muchas diversidades, pues. Pero no hay que lamentarse por ellas. Pienso que son más bien estimulantes vitalmente. Por lo demás, es ventaja de una sapiencia muy antigua la convicción de que una comunidad es la unidad de lo diverso, y de que toda armonía -en música como en política- implica la pluralidad. La unificación de los tonos es la monotonía.

Del lado americano, como hemos entrevisto, la animadversión hacia la idea de la Hispanidad se explicaría porque la palabra evoca en muchas mente una especie de predominancia, más o menos cortésmente recordada, del elemento español en la composición de la realidad hispanoamericana. El amor propio nacional siempre desvela el amor propio ajeno, y si el primero fue inoportuno o desmedido, desmedida es también la inevitable réplica. Así, en tanto que aquella predominancia se discute, de igual modo se tiende a elaborar una idea de América de cuyas esencias quede lo español tan eliminado como quedó, políticamente, con la Independencia. Hispanoamérica sería entonces también una unidad suficiente independiente de toda otra comunidad, no sólo en el orden político, sino en el orden espiritual. Este rescate celoso de la propia personalidad sería legítimo y beneficio si existiera de hecho una extranjería espiritual entre lo español y lo hispanoamericano. También es explicable como actitud reactiva contra quienes, al afirmar la comunidad, quisieran acentuar la ventaja de un elemento sobre el otros. En este último caso, tal vez el equívoco se desvanece si se recalca bien que no hay ni puede haber dependencia, sino interdependencia. Desde luego, en nuestros días, no hay comunidad ninguna que sea independiente en este sentido, por vieja que sea su historia y por alto que sea el nivel de su originalidad vital. Ni España misma, siendo como es una de las más antiguas comunidades del mundo occidental, puede considerarse independiente de América. La Independencia de ésta creó justamente la dependencia de España, al producirse la distinción política entre una y otra, y con ella la interdependencia.

Pero además, si se aceptara como viable el proyecto vital de una Hispanoamérica definible en sí misma y por sí misma, ¿cuáles serían los rasgos o caracteres distintivos de la definición ? ¿No es ésta precisamente la búsqueda que hemos estado efectuando a lo largo de nuestras disquisiciones? Lo que a

su término hemos encontrado ha sido la Hispanidad. Malos servidores de ella serían, por consiguiente, quienes la interpretan como programa de una renovación o *continuidad* de la presencia de España en América. No hay continuidad de la presencia porque empezó por no haber presencia. Sólo hay presencia de alguien en algún lugar cuando ése se encuentra fuera de lugar. Si, en tiempos de la Colonia, Hispanoamérica era efectivamente España, ésta no podía estar presente ante sí misma, ni puede ahora, como extranjera políticamente, *perpetuar* ahí su presencia. Y si en esos tiempos de la Colonia eran tan españoles los de América como los de la metrópoli, no puede decirse que unos estuvieran presentes ante los otros. Todos estaban en casa.

Tal vez esto se entienda mejor diciendo que, actualmente, la acción *hispánica* en América es la que llevan a cabo, no los españoles que en ella viven, sin los mismos hispanoamericanos. No hay acción de presencia de un país en otro sino cuando el primero domina al otro, o aspira a entrometerse. Pero, justamente, en el mundo hispánico no puede haber intromisiones. No las puede haber en derecho, por razón de la soberanía, ni las puede haber de hecho, pues sería políticamente inconcebibles. Pero tampoco las puede haber en el orden espiritual, porque los hispanos son todos unos: hagan lo que hagan, contribuyen siempre al hacer común, aunque no lo crean.

Pero es mejor que lo crean. Será más fecunda la labor si es consciente de sus motivaciones radicales y de sus fines; concretamente: si cada español de España es capaz de exhibir como propias las obras de un hispanoamericano, como si se hubieran producido en España misma, y si cada hispanoamericano es capaz, de verdad, de apropiarse igualmente y de exhibir ante los extraños, como parte de la riqueza común, las obras de un español aunque éste viva del otro lado del mar. En un lado y en otro esta conciencia seguirá enturbiada, y los planes de trabajo común serán precarios, mientras no se difunda la convicción de que la Hispanidad no es otra cosa que el carácter común y distintivo de los hispanoamericanos y los españoles, aquello que constituye la unidad solidaria de unos y otros. Es definitiva, y a pesar de sus complejidades, la Hispanidad se reduce a una variante particular de la unidad latina, de la cual, por su historia y por su porvenir, pueden decirse todavía cosas bastantes favorables.

¹ Eduardo Nicol, *El problema de la filosofía hispánica*, Madrid, Tecnos, 1961.

El Problema de América¹

Por todas partes se oye repetidamente expresar el deseo de crear una cultura americana que acuse rasgos de originalidad. En este programa se postula casi siempre que la cultura de América debe ser autóctona. Qué debe buscarse *lo original*. Que debe desecharse todo patrón, modelo o paradigma que pueda velar, ocultar o desvirtuar lo originario. En esto se encerraría la manifestación absolutamente singular de un nuevo espíritu dentro de la Historia Universal.

El afán por alcanzar autoctonía nos está diciendo desde ahora que nuestra América - Latinoamérica - lucha por conseguir un puesto dentro de la Historia Universal.

Pero aun antes de responder su esto es posible a la altura de nuestro tiempo, si es tarea verificable o realizable mediante los recursos de que disponemos, a todo meditador que no se engañe y examine el fenómeno en lo que tiene de existencia y propio, no puede ocultarse una cosa: que semejante búsqueda y proyecto de crear una cultura original nace de fuentes y raíces muy recónditas que es preciso analizar para explicarse su razón de ser y sus auténticas posibilidades de realización.

¿A qué se debe, en efecto, que el americano de hoy clame tanto por la *originalidad* como desiderátum absoluto e indispensable de todo afán cultural genuino y absolutamente auténtico? ¿De qué raíz se nutre ese deseo de hacer una obra que sea tan peculiar, propia y personal, que al mismo tiempo pueda erigirse como definición y signo elocuente de una vida y de un modo de existir perfectamente individualizado dentro de la Historia Universal. No aventuraremos por lo pronto una respuesta absoluta a esa pregunta.

Mas ya es posible vislumbrar que el afán de originalidad -en cuanto preocupación histórica- viene condicionado al propio tiempo por una visión, o quizás una vivencia, de la propia Historia Universal. ¿Cómo se siente el americano de hoy dentro del concierto de la Historia Universal? El hecho mismo de que se ensaye una búsqueda tan apasionada por la *originalidad* del gesto y de la obra, ¿no nos está diciendo que ello traiciona una profunda *insatisfacción* - y aún más radicalmente dicho-, *una radical inseguridad* ante la historia? ¿Qué otra explicación cabe dar a un fenómeno como el apuntado si no es la de que se busca la *originalidad* (y hasta la *originariedad*) porque no se tiene? Para intentar conseguir algo, ¿no debe el hombre comenzar por sentirse menesteroso de ello? ¿No nos está diciendo, acaso, esa desesperada búsqueda de la *originalidad* en el hombre americano, que éste ha comenzado por sentirse como un ser indefinido dentro de la Historia Universal y busca afanosamente asegurar de aquello que considera un requisito indispensable para *empezar a ser*? ¿Y por qué ese afán de *empezar a ser* distinto y radicalmente *nuevo* frente a los demás? ¿Por qué ese temor de ser confundido con otros, que lo impulsa tan ardentemente a la búsqueda de su modo de ser *original* y *originario*?

Sin aventurar una respuesta categórica a semejantes interrogaciones, bien podríamos decir que ese síntoma de fragilidad y precariedad histórica, de inconsistencia e indefinición, de no sentirse aún plenamente realizado-de no-ser-todavía-, parece encontrarse plenamente reflejado en el afán que embarga hoy al hombre americano y que trasluce sus quehaceres culturales.

Pero la meditación no puede detenerse aquí. Pues es necesario y urgente preguntarse si un síntoma como el que revelamos tiene su razón de ser auténtica -casi su justificación- o si, por el contrario, brota de una falta de claridad en la materia misma de plantearse el hombre americano la posibilidad de realizar un quehacer cultural *original*. Si fuera esto último, el afán por la originalidad, antes que rasgo de valor

positivo, revelaría una maligna fuente y un signo incluso negativo : una falta de fuerza y potencia en nuestro espíritu para comprender nuestro propio destino. En tal caso, la búsqueda y el afán de originalidad sería lo menos original del mundo. Ello traicionaría un grave complejo de inferioridad histórica. ¿No mueve, acaso, semejante complejo de inferioridad histórica, a muchos de los planteamientos “indigenistas” que se ensayan hoy dentro del quehacer cultural americano?

¿Cómo diferenciar de semejantes tendencias negativas aquellas en que el afán de originalidad es auténtica manifestación de un espíritu positivo y fruto del encuentro de nuestro modo de ser históricos?

Nuestra opinión en tal sentido se inclinaría a creer que, si partimos del *supuesto* de que nos falta originalidad en nuestro modo de ser, y que para alcanzarla debemos incardinar un pretérito (que no es el nuestro) a nuestra historia -o ser de otra manera a como hasta ahora hemos sido-, lo que ganaríamos sería algo perfectamente negativo. Antes que una base positiva y firme, aquel comienzo representaría un terreno movedizo, lleno de antecedentes incontrolables y hasta absurdos, que en lugar de favorecer un auténtico y radical punto de partida, atentaría incluso en contra de la posibilidad de una genuina autonomía en la creación cultural. Partiendo de semejantes bases llegaríamos siempre a una situación que nos impediría movernos libremente y alcanzar a ser verdaderamente *originales*. En otras palabras, estaríamos embargados por un complejo de inferioridad histórica que no nos dejaría movernos libre y espontáneamente en la búsqueda de nuestro propio ser, porque nos ocultaría nuestra radical originariedad.

La originalidad de nuestras creaciones no la alcanzaremos desvirtuando nuestro modo de ser actuales -yendo de alguna manera en contra de nuestra propia historia de criollos-, o proyectando ser de una manera radicalmente nueva o novedosa. Esto no pasaría de ser un programa *a priori* intelectual o teórico, pero en forma alguna un genuino quehacer cultural que nazca preñado de fuerzas verdaderamente originales y libérrimas. El único recurso que queda para ser *originales* y *originarios* en las creaciones es entregarnos a vivir lo más auténticamente posible nuestro propio modo de ser... hombres en un Nuevo Mundo.

Esto quiere decir que no debemos partir de la falsa base de creernos -desde ahora- faltos de *originalidad* o carentes de *originariedad histórica*. Es decir, trancos en nuestro ser, simples imitadores de otros, o herederos de un pasado (indígena u occidental) que no nos pertenece como verdadera *tradición*. Al contrario, debemos afirmarnos en la creencia de que, haciendo lo que hagamos, y siendo fieles a la altura de nuestro propio *tempo histórico*, si lo hacemos con radicalidad y no nos traicionamos, pude ser que - sin proponérselo y sin siquiera saberlo - estemos alcanzando la *originariedad* de nuestro propio ser hombres del Nuevo Mundo, y con ello, también un estilo *original* de ser históricos dentro de la Historia Universal.

¿En que consiste este *ser americanos* ? Plantearse así la pregunta es una cuestión a la que falta todo sentido y autenticidad. El ser latinoamericano no puede revelarse súbitamente, ni por obra de un discurso intelectual preparado *a priori*. Como ser histórico que es, él necesita irse revelando pacientemente en el tiempo y en la historia...

El camino diseñado para la hermenéutica existencial del ser americanos -hombres del Nuevo Mundo- debe ser, entonces, iluminar aquella comprensión pre-ontológica del mundo en que vivimos y en el que somos seres-en-el-mundo. Pero esto se opone a todo falso planteamiento que intente buscar una *originalidad* como algo de que todavía carecemos. Pues semejante planteamiento parte de la falsa base de suponer una carencia de aquella comprensión. O -lo que es más fatal todavía- de concebir la tarea cultural de la búsqueda de la *originariedad* como obra de un sujeto a quien falta su *mundo* y la inherente comprensión preontológico de su *ser-en-el-mundo*. De ello, como una grave consecuencia, resulta ese

afán de ser- “originales” por la “originalidad” misma. Partiendo de concebir a un sujeto que carece de mundo, o que no está seguro del suyo, hay por tanto que “asegurarse” previamente la existencia de éste haciéndole incluso aparecer como “original”.

He aquí que estamos frente al pecado original de América : la radical *inseguridad y desconfianza* de aquellos que pretenden buscarla, pero que no sienten ni tienen comprensión para su posesión originaria.

¿Cómo superar semejante desconfianza e inseguridad? Sólo un camino queda. No el de la ciega fe o la creencia en un Nuevo Mundo que ya -por obra de una providencia o de un azar histórico - nos esté dado como una *realidad “nueva”*; no tampoco el de mostrar a priori, intelectual o teóricamente, la “originalidad” del Nuevo Mundo ; sino plantear el problema desde la base enunciada. Como americanos que somos, nuestro “ser” tiene ya, en cada caso, una comprensión originaria de América en la que se halla implícito el sentido de ser *nuevo -original* - de este *Nuevo Mundo*. Dejar que el sentido del ser original de América venga a la luz mediante la analítica existencial de nuestra preontológica comprensión de *seres-en-un-nuevo-mundo...* he aquí el camino a recorrer a lo largo del tiempo y de la historia : la historia original de América.

¿Pero no nos está diciendo ya esto que el primer paso a dar debe ser justamente aclarar qué es lo *nuevo -el novum-* de nuestro ser-en-el-mundo? ¿En qué radica semejante *novedad*? ¿Cómo entenderla? ¿Desde dónde?.

El nuevo mundo

Que América haya sido llamada el *Nuevo Mundo* es un hecho que parece responder a razones más complejas y profundas que las simplemente metafóricas. Más que una metáfora, o que una afortunada coincidencia del cognomento con lo designado, tras del *Nuevo Mundo* se adivina y se revela un sustrato de realidad verdaderamente original, un horizonte caracterizado por lo *novedoso* o *nuevo* de la perspectiva histórica, en síntesis, un mundo realmente originario, valga decir, *autóctono*.

¿Pero en qué consiste lo nuevo - es decir, lo *original* - con que aparece revestido el *mundo americano* ? ¿En qué radica la *originalidad* de su sustrato autóctono?

Fácil nos es mostrar que lo nuevo o novedoso del mundo americano no puede consistir en “lo nuevo” de sus entes intramundanos (cosas, paisajes, frutos, etc), ya que con todo lo que éstos puedan tener de peculiar, bastaría con que ellos se trasplantasen a otras regiones, o que las culturas de otras regiones dominasen y transformasen el área del territorio americano, para que cesase automáticamente la “novedad” y “originalidad” de éste. Pero, en rigor, ha sucedido todo lo contrario. Mientras América se hace más universal, extendiendo sus cosas autóctonas más y más por otros mundos, o, a la inversa, mientras éstos invaden con su influencia el territorio americano, imponiendo la participación de América en la cultura universal, más radical y definitiva parece, sin embargo, la presencia del *novum* encarnado por el Nuevo Mundo y la existencia de su *originariedad*.

Lo perentorio del afán con que hoy se plantea en las conciencias la tarea de descifrar la existencia de ese *novum*, es prueba y testimonio fehaciente de que la *originariedad* de América desborda los estrechos límites de un hecho meramente fortuito, accidental o pasajero, para convertirse en nervio y en motor de una profunda *concepción del mundo* que lucha por reconocerse, por revelarse y expresarse. Es -para decirlo en palabras técnicas- un dato de características ontológicas que resiste toda enajenación óptica externa. Más que un accidente histórico, ancilar y secundario, que bien podría transformarse u

olvidarse sin mayores consecuencias, el sentir que su mundo constituye realmente algo *originario* es como una “voz” que parece resonar insistentemente en lo más profundo de la conciencia cultural del hombre americano. Descifrar y revelar en qué consiste ello, dónde radica, qué signo y sino impone dentro de su concepción del mundo, se ha trocado para él en un imperativo de conciencia ; en un deber histórico. Sin saber en qué se basa lo *nuevo* de *su mundo*, dónde se funda su *originariedad*, y, en síntesis, qué rasgos ontológicos definen el ser histórico del americano, este hombre no se siente vivir en plenitud y con autenticidad verdaderamente radical. Tal es lo que experimenta hoy en su conducta y lo que define profundamente ese estado de conciencia en que parece debatirse. ¿Conciencia desgarrada? ¿Conciencia desesperada o insatisfecha de sí misma? ¿Conciencia atormentada y confusa de mestizo o de criollo ? No. Es clara y rigurosa conciencia - incluso ya “metódica” - que en trance de autorrevelación se busca a sí misma en la aventura de comprender lo *nuevo* de *su mundo* y el mensaje de su *originariedad*.

Buceando en lo profundo de semejante búsqueda, algunos hemos llegado a convencernos de que lo *nuevo* u *original* del mundo americano - aquello en que destella su *originalidad* -, antes que responder a una peculiaridad de los entes intramundanos que componen el contorno de su paisaje externo, debe radicar en un *temple de conciencia* del habitante o morador del Nuevo Mundo, gracias al cual - actuando a la manera de un revelador existencial - el mundo aparece como *nuevo*.

Es la *existencia del hombre* - y no el mundo como *factum brutum* - la instancia constituye de la *originariedad* de América. Pero... ¿cuál es entonces semejante acto o temple existencial que así determina la apariencia del mundo americano ? Sin duda que se trata de un cierto haz estructural de actos prospectivos -donde quizá el temple de una *expectativa* sea lo más fundamental-, pues sólo desde semejante temple, y gracias a las características ontológicas existenciales que le son inherentes, es posible que el mundo aparezca como un *Nuevo Mundo* y con las características ópticas que acompañan a este *factum*.

Es por esto un craso error de perspectiva creer que la tierra americana - con o sin el “*descubrimiento*” - constituía un “Nuevo Mundo” para el hombre. América es, como *factum brutum*, como emergencia continental de un territorio, un hecho tan viejo o tan nuevo como puede ser la existencia fáctica de cualquier otro continente o trozo de planeta en que habitamos. Aun el mismo “descubrimiento”, como sólo hecho físico o histórico-cronológico, no reporta ningún efecto para la *originariedad* de América. Sólo en tanto que el “descubrimiento” físico convirtiéndose en *descubrimiento de conciencia*, y sólo en tanto que en esta conciencia se fue implantando e imponiendo el temple de una expectación ante lo Advenidero, el *factum brutum* de la presencia americana fue adquiriendo los caracteres que acompañan a la *originariedad* con que emerge hoy en todas las conciencias de los latinoamericanos... y quizás sólo de ellos. Semejante *originariedad* no se la inventó el Descubridor para su provecho personal o como fruto de una sorpresa ante lo nuevo sino que, al contrario, brotó de la más entrañable *familiaridad* del morador con su mundo en torno. La *expectativa*, pues, no fue motivada en la *sorpresa*, sino que, incluso la sorpresa de hallarse viviendo dentro de un *Nuevo Mundo* fue el maduro fruto de la familiar y habitual expectación con que el habitante comenzó a vivir y a tratarse cabe su mundo en torno. Sólo después de un largo y demorado familiarizarse y habituarse cabe, su mundo en torno, a través del temple de una reiterada y constante *expectativa* frente a lo Advenidero, al morador americano le sobrevino la sospecha de su *originariedad*. Por eso el esquema histórico debe modificarse frente a la interpretación de un hecho que, más que un suceso casual y contingente, representa un dato de capital importancia para comprender la concepción del mundo que resplandece en la conciencia del hombre americano.

Pero al hacer de semejante temple prospectivo la condición de posibilidad básica que diseña nuestra existencia histórica como *seres-en-un-nuevo-mundo*, se impone entonces una radical pregunta que debemos contestar sin ambigüedades ni falacias. En efecto, ¿es que por vivir de *expectativa...no somos todavía*? ¿O será, al contrario, que ya somos... y nuestro ser más íntimo consiste en un esencial y reiterado *no-ser-siempre-todavía*?

Más, sea cual fuere la alternativa preferida, debemos enseguida plantear otra cuestión. ¿Describe exactamente a semejante *expectativa* ese “*no-ser-siempre-todavía*”? ¿Puede concebirse a éste como un simple y mero “*no-ser*” físico o histórico por acusarse en él un rasgo de ausencia o privación? ¿O, al contrario, habría que ensayar alguna fórmula, un tanto más precisa y rigurosa, que definiera positivamente nuestro propio ser de hombres *expectantes*? ¿Expectantes de qué? ¿Y por qué esto?

Para contestar debidamente esas cuestiones, no hay otro camino que un acotamiento esencial-fenomenológico, si se quiere- de lo que son los temples prospectivos como ingredientes propiamente existenciales. Pues sólo en tanto se los describa exactamente en sus rasgos ontológicos, será posible saber si las fórmulas que hemos ensayado se ajustan a su realidad. Para verificar una tarea semejante debe ser puesta de relieve la estructura general de semejante actos, haciendo ver un juego existencial en la conciencia histórica, valga decir, en relación a los éxtasis del tiempo que adviene y que transcurre.

Mediante estos análisis nos adueñaremos progresivamente de sus rasgos e iremos perfilando nuestro propio ser de americano.

La expectativa como temple fundamental del hombre americano

Junto a otro grupo de actos o temples prospectivos - entre los cuales merece la pena que se destaquen la *sospecha* y la *esperanza*, la *curiosidad* y el *presentimiento* -, y formando, por así decirlo, un contexto o estructura con aquellos otros ingredientes, la *expectativa* constituye la base fundamental y general de los llamados “actos *emocionalmente prospectivos*”. Lo peculiar de ella -y en general de todos esos temples que se encuentran formando una auténtica amalgama de vivencias - es que, por su especial índole anticipativa, trascienden la vinculación que tiene la conciencia con el Presente, realizando una suerte de *prevención* o *previsión* (*Vorgreifen*) de lo Porvenir.

Y esto a pesar de ser - en cuanto actos-presentes y actuales en la misma conciencia.

Semejante *prevención* no consiste en el hombre pueda vivir por adelantado en lo que todavía no se ha hecho presente - tal sería un absurdo contrasentido -, sino en que, mediante su conciencia, por ser ésta estáticamente ex-sistente en el acontecer del *tiempo*, puede extasiar lo Porvenir en su Presente gracias a una *pre-visión*. Fenómeno semejante es el que se halla en cualquiera de los temples mencionados y por esto se les llama “prospectivos”. Lo que se espera de ellos no es el correlato de una *visión* enmarcada en lo puramente *actual* de un Presente, sino que *lo presente* es, mas bien lo *por-venir* o *ad-venidero*.

Pero al haber puesto de relieve lo anterior se nos revela, al mismo tiempo, que debemos modificar sustancialmente la noción común de lo *presente* para lograr satisfacer las necesidades del análisis. En efecto, no por capricho, sino por requerimiento que brota de las cosas mismas, debemos convencernos de que lo *presente* no puede ser sólo meramente *actual* - valga decir, lo que tiene una *presencia actual* -, sino que, dentro del Presente, existen *presencias* con características diversas a las de la *presencia-actual*. En efecto, dentro del Presente, en general, podemos distinguir y separar tres *presencias*

perfectamente heterogéneas entre sí, a saber: 1º) Una *presencia* de lo *pasado* (Pasado-Presente); 2º) Una *presencia* de la *actual* (Presente-actual); 3º) Una *presencia* de lo *advenidero* (Presente del Futuro).

Justamente de esta última, por ser presente, decimos que existe *actualmente* en la conciencia como un acto suyo ; mas, por ser *presencia* de lo *advenidero*, decimos que su correlato no es algo meramente actual.

Mas, al propio tiempo, semejantes distinción nos obliga a caer en la cuenta de que el “ser” del hombre - *su existencia* - no puede ser condenado al estrecho ámbito de su existir en lo *presente*. Lo que se dice “yo soy ” no es simplemente un existir enmarcado y absorbido por *ahora* meramente *actual*, sino que dentro del propio *ahora* - del *presente de la existencia* - debe concebirse ésta como existiendo en un *presente del Pasado* (de lo que he sido, de mi historia) y de un *presente de lo advenidero*.

En semejante *presente de lo advenidero* no puedo ser ni vivir como “vivo y existo” en mi *presente* - *actual* (y en ninguna forma como hemos dicho, puedo “vivir” en él), sino que, antes de ser-actual, estoy presiendo, vale decir, me noto, siendo, o aparezco en mi conciencia como un *no-ser-siempre-todavía* que, de alguna manera, está siendo positivamente porque existe y puede dar testimonio de su *cogito*.

Esto es lo que constituye esencialmente el *temple general* de estos actos prospectivos. Vivir en prospección - en prevención o previsión del Advenir - quiere decir existir en esta forma de *pre-ser-presente*. En ella, antes de ocuparme con lo *actual*, me preocupo y me anticipo hacia el Porvenir en la actitud de una *prevención*. Así como en el mero vivir en lo *presente* soy afectado por lo actual, en la *prevención* soy preafectado por lo que se acerca o adviene justamente como *por-venir*.

Es por ello que, entre todos estos actos prospectivos -y constituyendo, por así decirlo, su fundamento general,- la *expectativa* juega un papel extraordinario. Desde ella se originan, introduciendo, sin embargo, sus propias variaciones y matices, los demás temples anticipativos. Todos son, en el fondo, *expectativas*, pero poseen a la vez su peculiar sentido, gracias a las características individualizadas de sus respectivos ingredientes *ónticos*. En tal forma , y sin alterar las cosas, podemos hablar de un *expectativa-esperanzada* (cuando es la *esperanza* el ingrediente adjetival que matiza el temple general), o de una *expectativa* del *presentimiento*, etc., etc., manifestándose con ello el fenómeno general que se ha puesto de relieve.

Mas, si la *expectativa* juega papel o función tan importante, ¿no es justo, entonces, que destaquemos sus rasgos específicos - y su más peculiar significado- antes de avanzar en otras cosas? Efectivamente. ¿Cuáles son, pues, esos rasgos que distinguen a la *expectativa* en cuanto tal?

Si analizamos a fondo un temple de conciencia donde ella esté presente, lo primero que encontramos es que la *expectativa* surge o se origina ante la llegada de algo que se acerca o advienen inexorablemente y que la *prevención* detecta anticipadamente saliendo hacia el encuentro de lo *porvenir*. En tal sentido puede decirse que la *expectativa* cuenta con la aparición o advenimiento de algo determinado. Esto “determinado”, sin embargo, viene dado solamente por una suerte de “determinación” realizada en base de meras características formales (siendo ésta las notas de “acercante” y “adviniente” así como el rasgo de “inexorabilidad”, con que se encuentra revestido el algo que en esta forma ab-viene) y mediante las cuales la *prevención* descubre o detecta aquello que se aproxima desde lo *porvenir* hacia el Presente suscitado *expectación*.

Sin embargo, a pesar de quedar así “determinado”, lo que la *prevención* no puede prevenir, y aun menos conocer detenidamente, es cuáles serán las características concretas con que se presentará lo que se acerca o aproxima. En relación al contenido de semejante advenimiento, a las determinaciones que revestirá cuando llegue o se aproxime hacia el Presente, o, en síntesis, en todo cuanto respecta a lo que

llegará a ser cuando traspase los umbrales de la *presencia-futura* para asumir su condición de *presencia-presente*, reina la más radical y absoluta incertidumbre. Por consiguiente, la *expectativa* es un acto esencialmente susceptible de ser presa del engaño. Al hallarse sometida a la eventualidad más absoluta en relación al contenido de lo que se acerca y adviene, esto puede resultar lo que realmente esperaba, o, al contrario, asumir un contenido por completo diferente. La expectación sucumbe ante el engaño.

No obstante, si seguimos analizando los caracteres de este temple, podemos constatar que, desde el momento en que hemos afirmado que la *expectativa* no puede contar con las características que presentará aquello que se acerca, se debe admitir al propio tiempo que ella, en cierta forma, cuenta ya con esta esencial susceptibilidad de ser engañada. De tal suerte, no siempre la *expectativa* sucumbe necesariamente ante el engaño. Es más : gracias a su peculiar “conciencia”, la *expectativa* es capaz de hacer frente y desvanecer los extravíos a que se encuentran expuesta. ¿Es esto una simple paradoja? En absoluto. Justamente en semejante contradicción interna estriba lo más decisivo del temple comentado. Es de su tensión interna -de la íntima pugna que se suscita entre el saber y el no saber acerca de lo que adviene y se aproxima, del esperar lo “*determinado*” en la inexorabilidad de su llegada a “*indeterminado*” en relación a lo que será- de donde nace la fuerza dinámica de semejante temple y el motor de su potencia existencia.

Por otra parte, en ella -contrariamente a lo que acontece en los restantes temples- la situación total que hemos descrito no se altera ni transforma ‘disolviendo su tensión. Al propio tiempo que se afirma con desnudo realismo en su expectación frente a lo advenidero absolutamente eventual o azaroso, es incapaz de sucumbir a la ilusión o fantasía introduciendo en la realidad elementos irreales que permitan dominar la falsamente creyendo *conocer*, *sospechar*, o incluso *presentir*, su contenido material. Asimismo, distanciándose de todo temple de *esperanza* o de *temor*, la *expectativa* no sucumbe a la apariencia de creerse capaz de seleccionar o pre-seleccionar valores de ninguna clase (sean positivos o de signo negativo) con los cuales “determinar” la realidad que se aproxima . Simplemente *expecta* lo que adviene y, en semejante temple, coloca a la existencia en trance de *estar lista* o *preparada* para hacer frente a lo eventual , sea esto lo que sea...

Hombre y Mundo

Pero ya es hora de formular una esencial pregunta. Pues si hemos descrito vivencialmente los rasgos de la *expectativa*, y encima hemos logrado deslindarla de algunos temples afines con lo que corrientemente se confunde, no hallamos ahora en óptimas condiciones para plantear la siguiente y radical interrogante. ¿Qué es aquello que esperamos? ¿Sobre qué término incide esa *expectativa* que conmueve y sostiene la existencia del hombre americano? La pregunta, sin embargo, no puede ser contestada sin rodeos. Por tratarse justamente de una *expectativa* no es posible, sin alterar las cosas, fijar o señalar un contenido concreto para ella. Mas, en tanto que su ser en general es el de un acto prospectivo, bien podemos afirmar que el correlato intencional de semejante *expectativa* es “*algo que se acerca*”, vale decir, algo que *adviene*. ¿Pero ganamos algo con ensayar una determinación tan general o debemos preguntarnos (aun sin aludir a un determinado “contenido”) qué es aquello que esperamos en cuanto “algo que se acerca”? ¿Pero cómo saberlo si justamente la *expectativa rehúsa* -por esencia- saber qué sea aquello que se acerca ? Sin embargo, por lo pronto ya sabemos -y sea dicho sin reservas- que “*aquello que se acerca*” no es un término ilusorio, ni algo que el hombre americano busque para satisfacer una avidez de novedades,

ni tampoco un algo confundible con un valor apetecido o esperado como resultado de un posible azar afortunado. Sabemos además -con un “saber” que no es meramente intelectual sino un “*saber*” de la conducta en el cual ello se nos revela como un *algo* con lo que tenemos que contar- que “*lo que se acerca*” adviene inexorablemente hacia nosotros y es por eso que (como un dato comprobable en todas las conciencias) sentimos y notamos que nuestra existencia se encuentra en actitud o temple de estar lista o preparada para hacerle frente. ¿ Pero qué es, entonces, lo que así nos hace frente y suscita nuestra *expectativa* ?

Ello es -he aquí una de las tesis fundamentales de este ensayo, para lo cual se ofrece como único testigo la “voz” de la conciencia histórica- la presencia adviniente de un *Nuevo Mundo* y cabe él (como su habitante y morador) la presencia advenidera del hombre americano.

Mas, -es cierto que podemos poseer un “*saber*” emocional y prospectivo sobre todo esto, e incluso, testimoniar la realidad en sí de su presencia..., ¿ qué nos justifica cuando hablamos del *Nuevo Mundo* y del hombre americano como de “*algo*” que se acerca? ¿Quién es ese hombre americano del que hablamos tan confiadamente, admitiendo incluso que no ha llegado aún? ¿Por qué creemos y contamos con que el *Nuevo Mundo* y su habitante se acercan inexorablemente, si ya, incluso, vivimos sobre ese “nuevo” mundo y nosotros mismos somos hombres que en él moramos y habitamos?

¿Acaso no está diciendo ello -por sobre cualquiera otra determinación -que subrepticamente se ha deslizado una *creencia* con la que contamos (fruto por lo demás de un determinado temple) y la cual nos hace aparecer el algo que se acerca como aún no siendo todavía? O es, al contrario, que aquello que se acerca es ya, y en nuestro más íntimo ser radica ese temple que lo hace aparecer como un *no-ser-siempre-todavía* ?

La insistencia de esta pregunta -después de todo cuanto llevamos dicho- significa algo más que una simple reiteración formal. ¿ Pues no acusa y patentiza ella la presencia de un círculo vicioso? ¿O será que el círculo vicioso se impone en este caso?

En efecto, se impone un círculo vicioso y en él -aunque suene un tanto a paradoja- se exhibe o se revela un rasgo de nuestro propio ser definido como *expectativa*. Pues si hemos descrito nuestro más íntimo ser en cuanto *expectativa*, al ser así tenemos que esperar al mundo (y cabe él a nosotros mismos, en cuanto somos sus moradores o habitantes) como *no siendo todavía*, valga decir, como *algo que se acerca* -esencialmente advenidero o por llegar- y por eso como *aún no actual*. La *expectativa* como temple fundamental de nuestro ser -al hacer que éste consista en un radical *pre-ser-presente* que se halla *pre-afectado* por lo *porvenir*- obliga a que extasiemos nuestro *mundo* en torno como un algo *advenidero* -como *mundo* por venir o por llegar- y, en cuanto tal, como *nuevo mundo*. Mas lo propio acontece en relación a lo que podemos llamar nuestra *existencia*. El americano siente que el hombre que hay en él (y que mora cabe un mundo en torno esencialmente advenidero) antes de ser algo ya hecho o acabado, y de lo cual pudiera dar testimonio como acerca de la existencia de una obra o de una cosa concluida, es algo que “*se acerca*”, que está llegando a ser, que aún no es, pero que inexorablemente llegará a ser. Bajo esta forma, la propia comprensión de su existencia se la revela como un “*no-ser-siempre-todavía*” : síntoma inequívoco del ser esencialmente *expectativa*.

Pero dicho lo anterior deben aclararse necesariamente algunas perspectivas que precisen mejor estas cuestiones. Pues, justo es decir que, si bien muchos llegan a descubrir semejante dato -y, en consecuencia, a objetivar la comprensión del ser histórico del hombre americano como un “*no ser todavía*”-, sin embargo, muy pocos son los que llegan a elevar su reflexión hasta esclarecer lo que en

el fondo de semejante dato se descubre dejando todo sumido en la más perniciosa oscuridad. Pues incluso la fórmula empleada para consignar el dato -la expresión de un vago y vacilante “no ser todavía” que designa la comprensión del ser- constituye inevitablemente una falsa perspectiva sí, como se acostumbra, se la interpreta vulgarmente como un estadio apenas transitorio de un devenir histórico y, en consecuencia, se cree ver en el ser histórico del hombre americano algo que aún no es y que en el correr del tiempo llegará a ser. Frente a semejante interpretación hay necesidad de aclarar que, por ningún respecto, el ser histórico del hombre americano y el dato que revela su comprensión existencialista pueden ser vistos o explicados como si ellos expresaran que aquel ser es o constituye un mero episodio temporal inacabado y por completarse. Al contrario, lo que están testimoniando y revelando es la esencial y permanente estructura de un ser en perfecta plenitud y ya existente. No es -como decimos- que aún o todavía no seamos y que, con el correr del tiempo o por algún azar histórico, llegaremos a ser, sino que, esencialmente, somos y seremos un “no-ser-siempre-todavía”. Tal como se ha dicho, no hay que confundir el rasgo de privación que expresa el “todavía” con una simple nota negativa, sino, al contrario, si esa fórmula es correcta, ella está expresando un rasgo positivo acerca de nuestro ser. Reside éste justamente en ser *siempre* de ese modo.

Lo mismo sucede si -partiendo de nuevo de la misma fórmula: “no ser todavía”- se creyera que nuestro ser consiste en un simple y mostrenco “no ser” (lo cual obligaría a interpretarlo bajo la estructura ontológica del “accidente” y enfrentarlo así con la “substancia”, sinónimo de ‘ser en plenitud’) ya que ello hay un error de apreciación. Nuestro ser, antes que un *no ser* es plenamente ser, y por ser tal (pero *extasiado en el Advenir por obra de una fundamental expectativa*), constituye un siempre y reiterado *no-ser-siempre-todavía*, siendo, sin embargo, ya, en absoluta plenitud.

Más, al propio tiempo, se impone aclarar otra cuestión. Y es la de que, por ser el temple primordial del hombre americano un radical *expectativa*, ese hombre no anticipa lo que adviene *esperando* de ello algo “mejor” (o, al contrario, algo “peor”) en relación a su Presente. Si el hombre *expecta* el Porvenir, la expectación cuenta con ello simplemente como un algo inexorable que se acerca. No para bien, ni para mal, puede el hombre americano *expectar* su porvenir. Lo *expecta*, simplemente, como algo esencialmente advenidero que él no es capaz de escrutar en su concreto contenido, y frente a cuya inexorabilidad, la actitud que asume es un “*estar preparado*” para hacerle frente. Es, por tanto, errónea la interpretación del ser del hombre americano que, partiendo del dato de su esencial temple prospectivo, confunde la *expectativa* con la *esperanza*. Y es sólo una ilusoria hipótesis aquella que le adscribe a la existencia americana un destino mesiánico gracias a los dones que le deparará una hipotética fortuna que el tiempo se encargará de traer en su correr de días o de siglos.

Si se interpreta sin falsificaciones el dato de su esencial constitución, al hombre americano le está rehusado esperar o temer un porvenir feliz o infeliz por obra del azar o la fuerza moral de su esperanza. Simplemente está en medio de los sucesos. Su existencia se encuentra preparada para hacerles frente, previniendo su advenir en una radical *expectativa*. Es por esto que su porvenir concreto depende solamente de su acción...

Programa de una filosofía “original”.

Debe ser tarea de una filosofía traer hacia la luz -iluminar- la experiencia del Ser. Este es el camino cuyos resultados, sea cual fuere la suerte que ellos corran, serán siempre los menos importantes. Pues

lo que más importaba señalar era el camino a seguir para encontrarlos. Valga decir para lograr un acceso hacia la interpretación de la experiencia del Ser por el hombre americano dentro de su mundo.

Si se recapitulan los pasos que hemos dado, podrá verse claramente el itinerario y la meta perseguida. En efecto, partiendo desde el *dato* de que, por ser americanos, en nuestro ser tenemos ya una comprensión de América (de nuestro “*ser americano*”) -en la que se halla implícito el sentido de *ser nuevo* (original) de nuestro *Nuevo Mundo*-, enseguida debimos preguntarnos por las condiciones de posibilidad de semejante *comprensión*. Así se descubrió el contexto o estructura de un haz de actos prospectivos- cuyo temple básico está representado por la *expectativa*- como fundamento posibilitador de semejante dato de extracción pre-ontológico. La *expectativa* se reveló entonces como la raíz de nuestra experiencia del Ser y sólo en base de ella se hizo posible comprender nuestra propia concepción del mundo, e, incluso, el dato de notar a nuestro ser como un esencial *no-ser-siempre-todavía*. Ello vino a esclarecer, y en cierto modo a reiterar existencialmente, el afán del hombre americano de hallar o encontrar la *originariedad* de su más íntimo ser. Por ser esto algo que no se tiene todavía, que se nota o se siente adviniendo, eventual, pero también inexorable (como un “fin”), la *existencia* tiende hacia ello como hacia su más propia posibilidad de ser.

Pero ello está diciendo que, si como tal se asume o se concibe, esa posibilidad no es cualquiera, o una entre muchas, sino que es -por ser la más propia y peculiar -la que diseña a la vez el sentido que le imprime *autenticidad* o *propiedad a la existencia*.. El americano sabe-con un “*saber*” preontológico, que es como decir, “*creer*” o “*tiene en cuenta*”- que sólo siendo originario alcanzará su ser auténtico. Una de las vías esbozadas para acercarse hacia ese estadio ha quedado diseñada : es la acción. ¿No hay, acaso, otros caminos para llegar a ellos?

En efecto, sí los hay, y entre los muchos que parten del hontanar de la *existencia*, quizás sea el *filosofar* uno de los que poseen más elevada dignidad y jerarquía. Pero la *filosofía* por hacer, si quiere ser un camino que conduzca a la *originalidad* -valga decir, hasta la *existencia auténtica*-, tiene que ser, a su vez, original. ¿ Pero qué quiere decir *filosofía original* ? ¿No entraña esto un contrasentido en su concepto y hasta un dislate histórico?

Efectivamente, absurdo es pensar siquiera que “lo original” de la filosofía americana pueda consistir en ignorar, olvidar, o despreciar, el patrimonio filosófico que, como fruto de un arduo y permanente esfuerzo, es hoy en día un acervo de la Humanidad. América no puede -y no debe, a menos de que asuma una actitud tan necia como absurda- concebir o creer por un momento que su quehacer filosófico puede desentenderse de las conquistas universales de la filosofía. Si así lo hiciéramos, antes que “*filosofar*”, deberíamos dedicarnos a construir y volver a los tiempos primitivos. Al contrario, todo intento que persiga inteligentemente la *originalidad* debe contar con el total patrimonio del tesoro filosófico acumulado por el hombre. Sólo desde él y en base de los resultados esclarecidos por un saber riguroso y objetivo, puede comenzar la tarea de proyectar una *filosofía original*.

Pues la *originalidad* no consiste en los métodos -ni incluso en la textura formal de los conceptos-, sino en aquellos que se ilumina originariamente (valga decir, en su origen u *originariedad*), aun cuando se empleen para ello métodos, nociones y conceptos y sabidos y perfectamente conocida vigencia sean los conceptos y métodos que se utilicen en labores semejantes, ello puede incluso ayudar a que lo iluminado originariamente alcance mayor seguridad y rigor mediante las intelecciones conquistadas. Una vez aseguradas éstas, puede ocurrir que, desde ellas, se note la necesidad de instaurar nuevos métodos para avanzar y ahondar originalmente en la posterior conquista de la *originariedad*; o que, como históricamente ha sucedido, las intelecciones originarias obligan a una reforma total en la textura de

los conceptos y significaciones categoriales hasta entonces aceptados como válidos y comprensibles. Ocurre así que lo *originario* impone entonces una filosofía radicalmente *original* y una revolución en la ontología dominante.

¿Pero qué es y dónde está lo *originario* que ha de proponerse iluminar y esclarecer la filosofía americana? ¿Cómo lograr un verdadero acceso para hallarlo?

Las vías de acceso -“método” en griego quiere decir “camino”- son, como hemos dicho, múltiples y secundarias, y una reflexión tiene que ser consciente de que ella, muchas veces, dependen de la circunstancia y altura de los tiempos y del propio objeto que se desea investigar. De todas formas, sin que por ello caigamos en un extremo dogmático o en una posición de escuela, creemos que el método de la hermenéutica existencial - de clara inspiración fenomenológica - posee señaladas ventajas para iniciar esa tarea, puesto que tiene la virtud de colocar a la investigación, sin más rodeos, delante del problema clave que hay necesidad de analizar.

Eso que llamamos “problema clave” es el recinto donde se halla guardada y encubierta la *originariedad*. Descubrirla e iluminarla es justo la tarea a realizar para alcanzar los contornos elementales de un verdadero *programa filosófico*.

La *originariedad* del hombre americano se halla encubierta -y allí tendremos que buscarla y descubrirla- en su peculiar manera de experimentar el Ser. Ella se revela y se expresa, por modo eminente, en su manera de vivir la historia, forjar sus obras y encararse con la tarea de pensar. Tras de todo ello resplandece que la experiencia del Ser que tiene el hombre americano acusa marcadas diferencias con ¿Quiere decir ello que entre aquéllas y ésta se abre un abismo de separación insuperable? ¿Significa la *originariedad* una ruptura radical con la historia del Occidente y de la Humanidad? Esto sería una necedad tan sólo presumirlo. La experiencia del Ser del hombre americano se encuentra emparentada con la historia de la experiencia del Ser realizada por la Humanidad en total y, sin embargo, en ella se acusan rasgos de una original *originariedad*. La *originariedad* consiste en la diversa forma de comprender el Ser y, por tanto, de objetivar su sentido y hasta sus *significaciones categoriales*.

La experiencia del Ser se realiza siempre desde determinada *perspectiva (Vorblickbahn)*. Semejante instancia es la que funciona como fundamento originario de aquella *comprensión*. Por ello a la perspectiva desde la cual se comprende el Ser en la experiencia ontológica podemos llamarla el *origen* - como el de toda experiencia ontológica - radica en el hombre mismo (y de allí la semejanza de toda y cualquiera *experiencia del Ser*, se griega, medioeval o moderna), pero, justamente por estar el hombre sometido a una esencial contingencia frente al Ser, aquel *origen* puede asumir modalidades y texturas diferentes a lo largo de la historia provocando una diversa *comprensión* del Ser y determinado *eo ipso* la variación de su *sentido* y el concomitante cambio en sus *determinaciones* y *significados categoriales*.

¿Cuál es ese *origen* de la experiencia americana del Ser? En descubrirlo y esclarecerlo podría radicar el verdadero programa de una *filosofía original*. Sin duda alguna que para ello habría de tenerse en cuenta el *factum* de que el hombre americano se ha encontrado a sí mismo existiendo cabe un *Nuevo Mundo* y que ello ha jugado un preponderante papel en la aparición de su peculiar conciencia histórica. Pero abordar así la tarea sería reducir todo este intento a una mera labor historiográfica. Semejante proyecto -sólo de corte historiográfico y, por ende, reflejo y hasta secundario- debería ir acompañado de una investigación más honda y radical. Tal sería una verdadera *historiología* de nuestro ser histórico. Remontarse al origen de la experiencia del Ser, que a su vez determina nuestra originaria configuración histórica, quiere decir descubrir e iluminar nuestro más entrañable *origen*. En semejante labor podría radicar y desplegarse - como hemos dicho - el verdadero programa de una filosofía *original*, pues al ser

iluminada en su *originariedad* la experiencia ontológica del hombre americano, se abrirían nuevos campos para la determinación original del sentido del Ser y no sería extraño que pudiera descubrirse algunas determinaciones categoriales aún no acuñadas dentro del extenso repertorio ontológico que ha ido desplegando la Humanidad a lo largo del tiempo y a través de las diversas maneras de comprender el Ser. En forma alguna significaría ello una ruptura de nuestra experiencia ontológica con el desarrollo de la filosofía, o el absurdo intento de sembrar un hiato histórico entre nosotros y el resto de la Humanidad. En la historia (y más en la filosofía en cuanto *historia del Ser*) no hay saltos ni emergencias repentinas. Señalar la existencia de una experiencia ontológica originaria significa tan sólo esclarecer la presencia del hombre americano en la Historia Universal a través de su encuentro con el Ser.

Por eso la tarea que hemos llevado a cabo nos parece que no se halla despojada de importancia. Si se comprende a fondo, fácil es adivinar qué papel tan capital juega en todo ello el temple de la *expectativa* como fundamento posibilitador -existenciario para el esclarecimiento de la experiencia del Ser realizada por el hombre americano. Sin embargo, frente a esto hacerse una última pregunta, que no queremos dejar de formular a pesar de que no estemos aún preparados para contestarla: ¿Por qué se hizo tan radical y decisivo semejante temple de expectativa en el hombre americano? ¿Cómo surgió del hontanar de su existencia, y se hizo consustancial a él, ese notarse como un *no-ser-siempre-todavía*?

América es un crisol de razas y culturas. En todas ellas, sin duda, ese elemento de la *expectativa* existe como un ingrediente que afecta y modela la existencia. ¿Mas qué milagro o prodigioso azar hizo de ella el temple radical que distingue hoy al hombre americano? ¿Fue verdaderamente una cuestión del puro azar -fáctico u nudo-, o existe un fundamento oculto -y comprensible como tal- que permita esclarecer y dar sentido al porqué de semejante advenimiento?

Ello está expresando y reiterando que todo parece desembocar y resolver en una *filosofía de la historia*. Núcleo importante para iniciar su desarrollo -por constituir su base o fundamento previo - debe ser el esclarecimiento *óntico -ontológico* del hombre y del mundo americano.

Tal vez las ideas que hemos expuesto en rápido bosquejo puedan servir de incitación para el demorado y riguroso estudio que semejante tarea nos reclama si comprendemos lo que significa existir *originariamente*.

¹ Ernesto Mayz Vallenilla, *El problema de América*, Caracas, Universidad Central de Venezuela, 1969, segunda Ed, pp 55-112.

Heterogénesis de una Cultura¹

Si alguna duda hubiese dejado la explicación conjetural que vincula el origen de la máscara a la experiencia de la muerte, entre los ritos y prácticas religiosas de los aztecas es posible encontrar algo así como una “comprobación experimental” de la misma. Describe Fray Bernardino de Sahagún, uno de los más grandes precursores de la moderna Antropología, las ceremonias que en honor a Xipe Tótec, Nuestro Señor el Desollado, practicaban los pobladores del México antiguo, de la siguiente manera:

“Este dios era honrado de aquellos que vivían a la orilla del mar, y su origen tuvo en Tzapotlán, pueblo de Xalisco... Todos los que eran enfermos... hacían voto a este dios de vestir su pellejo cuando se hiciese su fiesta, la cual se llama tlacaxipehualiztli, que quiere decir desollamiento de hombres; en esta fiesta hacían como un juego de cañas, de manera que un bando era de la parte de este dios Tótec, y estos todos iban vestidos de pellejos de hombres que habían muerto y desollado en aquellas fiestas, todos recientes y sangrientos... los del bando contrario eran los soldados valientes y osados, y personas belicosas y esforzadas que no temían en nada a la muerte: osados, atrevidos, que de su voluntad salían a combatirse con los otros. Allí los unos con los otros se ejercitaban en el ejercicio de la guerra; perseguían los unos a los otros hasta su puesto, y de allí volvían huyendo... acabado este juego aquellos que llevaban vestidos los pellejos de los hombres, que eran de la parte de este dios Tótec, iban por todo el pueblo, y entraban en las casas, demandando que les diesen alguna limosna por amor a aquel dios. En las casas donde entraban los hacían sentar y echábanlos al cuello unos sartaes de mazorcas de maíz, otros sartaes de flores, que iban desde el cuello hacia los sobacos; y les ponían guirnaldas y les daban de deber pulcre, que es su vino”.²

En esta macabra ceremonia, es la máscara, literalmente, la cara del otro. El aspecto negativo y positivo de la experiencia de la muerte se hace patente al mismo tiempo. La aniquilación del tú, el anonadamiento que la muerte consume en el ser del otro, se salva por el enmascaramiento: al vertir los vivos el pellejo de los difuntos se produce una pantomima de resurrección. Pero al mismo tiempo los vivos, “soldados valientes y osados”, sienten resurgir en sí la conciencia omnímoda de la infancia, que la presencia del “otro” había recordado y reducido a las dimensiones del “alter tú”. Los “soldados valientes y osados” derrotan a los soldados de la muerte en una heroica ficción de inmortalidad.

Era Xipe Tótec una de las divinidades más antiguas de México. En las diversas fases de la Cultura de Monte Alban, en Oaxaca, se han encontrado figurillas del dios Sahagún afirma su procedencia de la costa del Pacífico; pero es posible rastrear la aparición de su culto entre los grupos iniciales de la civilización mesoamericana, en la llamada cultura del Golfo. En todo caso, su veneración se preservó pese a las sucesivas invasiones de nuevos pueblos y nuevas divinidades. Ni el terrible Huitzipopochtli de los aztecas logró desplazar su culto: aunque exigente y sangriento, no era un dios celoso, como Jehová.

De igual modo que Dionysos, era Xipe Tótec dios de los muertos y dios de la naturaleza. En lugar de los pámpanos y las hojas de vid, se le adornaba con sartaes de mazorcas de maíz, el grano que fermentaban los indígenas para su vino. También con conchas y caracolillos, lo que hace presumir un idéntico origen costero. Iba el dios enmascarado con una piel humana, y llevaba en sus manos un cetro y una cabeza colgante. La razón “primera” del enmascaramiento ya la conocemos: es una proyección en la divinidad de lo que sus fieles hacían al adorarlo. Pero, ¿Cuál es la razón profunda de tal fenómeno?.

Román Piña-Chan, Conservador del Museo Nacional de Antropología de México, ha expresado bellamente la sugestiva respuesta que los antropólogos han dado a este interrogante :

“Durante el invierno la tierra se cubría de una vegetación amarilla y seca, como si la vida fuera a acabarse, ero con la primavera todo renacía y la tierra volvía a cubrirse de verde, como si adquiriera una nueva piel. Este hecho era también motivo de la religión y estaba bajo la advocación del dios Xipe, patrón de los mantenimientos, de las cosechas y de la primavera”.³

Xipe Tótec era una divinidad terrestre, un dios agrícola. La agricultura está sujeta al azar de las estaciones. El Azar, decía Ortega, es la divinidad sin cara. La recurrencia de los ciclos temporales del año hizo que los primitivos grupos agrícolas de Mesoamérica dieran al terrible Azar una cara que renueva su piel año con año: esta renovación era conmemorada por el Tlacaxipehualiztli, el “desollamiento del hombres” que refiere Sahagún.

Al momento de la conquista, el culto de Xipe Tótec se encontraba en pleno vigor en toda el área mesoamericana.

2- La Crisis del Renacimiento: Utopistas y Cínicos

El año del descubrimiento de América nacía en Valencia Juan Luis Vives, el gran humanista español. Ortega y Gasset le ha llamado “el primer intelectual serio que hay en occidente”.⁴ Vives es el primero en dar a la palabra Cultura su actual significado, siendo calificado por sus mismos contemporáneos como “filósofo y sobre todo antropólogo”.⁵ Además de contemporáneo, era, pues, colega de Sahagún. En medio de la gran crisis renacentista, que abarca al menos una docena de generaciones, la generación de Vives representa un punto crucial. En ella, propiamente, culmina el movimiento renovador del Quattrocento y germinan las decisivas innovaciones que cimentaran la cultura de la modernidad europea en el Siglo XVII. Es, también como tratarnos de mostrar, la última generación que juega un papel activo decisivo en la Conquista y colonización de América. El elemento más selecto de las generaciones posteriores será usado sólo como pieza de la eficaz pero ciega maquinaria burocrática creada por Felipe II.

Los antecesores y contemporáneos de Vives son -dice Ortega y Gasset - “gente sin duda genial, pero gente casi toda frenética, en la acción o en el pensamiento”.⁶ En ellos se dan con claridad las notas características de las grandes crisis históricas. Una de las señales por las que se reconocen éstas - ha escrito José Ferrater Mora- “es la aparición o, mejor dicho, el predominio de dos tipos: el soñador y el cínico. Las épocas críticas se caracterizan, en efecto, por esta contraposición de la utopía imposible y del descaro abierto”.⁷ El frenetismo de las personalidades superiores de estas generaciones, de los que ha llamado Bruckhardt “los elementos ascensionales de la crisis”, tiende a la creación de fabulosos espejismos: “Infunden a las crisis en sus inicios- dice el mismo Bruckhardt- su esplendor ideal, unas veces son sus palabras, otras con sus dotes personales de otra clase. Comienza así, en proporciones gigantescas, ese espejismo de esperanzas que fascina a capas enteras de los pueblos”.⁸ El fenómeno del descubrimiento del Nuevo Mundo, al que ha llamado O’Gorman con acierto “el invento de América”, presenta desde sus inicios el carácter dual del espejismo.

Colón era hijo de las ciudades italianas líderes en la crisis renacentista. No es, pues, extraño que haya proyectado sobre el continente que le salió al paso el esplendor ideal de sus sueños utópicos.

Cuando el Almirante, convencido de que Cuba era una Provincia China (el extremo occidental del Quersoneso Aureo), busca hacia el sureste, en su tercer viaje, la imaginaria continuación continental de

la isla, encontrando cabe las bocas del Orinoco “unas tierras, las más hermosas del mundo”, cree haber dado con el sitio del paraíso terrenal, surcando por los cuatro ríos que refiere el Génesis. Pronto, sin embargo, el espejismo empieza a desvanecerse. “Con las nuevas de las perlas y grandes tierras -dice López de Gómara- sintieron algunos la codicia de ir por lana, y vinieron, como dicen, trasquilados”. En otros casos, el paraíso colombiano se trocó en un verdadero infierno. Así para los infortunados Diego de Nicuesa, Alonso de Ojeda y Juan de la Cosa, primeros exploradores de la Veragua.

Siempre se ha señalado como una de las causas del retraso económico y cultural de Hispanoamérica la mayor dosis de elementos medievales remanentes en la personalidad de los conquistadores y colonizadores. Esta verdad general, un tanto vaga, debe ser precisada para hacer de la misma un principio efectivo de explicación histórica. Las generaciones españolas que jugaron un papel decisivo en las exploraciones y conquista de América pertenecieron casi todas a la primer fase del Renacimiento. A la fase que podríamos llamar renovadora, en contraposición a la fase innovadora que germina alrededor del año 1550. Por el contrario, la colonización de Norteamérica por los ingleses y holandeses, a duras penas se inicia en este año, y va a ser llevada a cabo por personas que ya pisaban firmemente los terrenos de la modernidad. Otro factor decisivo es que estos primeros colonizadores ingleses y holandeses provenían de selectas minorías: consorcios económicos y agrupaciones religiosas de avanzada. La colonización española de América, en cambio, como bien ha señalado Ortega y Gasset, fue una obra principalmente popular⁹. En las capas populares, las ideas y principios animadores de los tiempos nuevos tardan muchos años en penetrar.

No hay duda que la generación decisiva en la forja del Imperio Español de Ultramar es la que inicia su gestación histórica a comienzos del Siglo XVI. Algunos nombres bastarán para justificar este acerto: Bartolomé de las Casas (1474-1566); Gonzalo Fernández de Oviedo (1478-1557); Vasco Núñez de Balboa (1478-1517); Vasco de Quiroga (1470-1565); Hernán Cortés (1485-1547). Otras personalidades importantes, aunque pertenecientes a generaciones anteriores, realizan su actuación histórica en América a la par de ésta. Tal es el caso de Pedrarias Dávila, contemporáneo de Colón. Esta generación es también la que presenta mayor porcentaje de individuos procedentes de minorías selectas. Oviedo pertenecía a los círculos cortesanos. Las Casas era hijo de un opulento comerciante. Hernán Cortés y Pedrarias estaban adscritos a la nobleza peninsular. En el carácter y la actuación de este gente se advierte, junto con importantes remanentes medievales, el frenetismo que señalaba Ortega como característico de los primeros tiempos del Renacimiento.

El frenetismo de la acción es la nota distintiva de los Conquistadores, quizás la que permitió la amplitud de sus hazañas y logros; Pedrarias, Balboa, Cortés, con todos sus vicios y virtudes, son personajes desmesurados. Fray Bartolomé de las Casas es un frenético del pensamiento. Hasta el reposado y sereno obispo mexicano Vasco de Quiroga intenta, con toda seriedad fundar a las orillas del lago Patzcuaro comunidades indias según el modelo de la Utopía de Tomas Moro.

La personalidad intelectual de Vives se fuga, anticipando el futuro, del espíritu frenético de su generación. Tras la seriedad del humanista español, que enfatiza Ortega, podemos descubrir la premonición y el gesto inicial de lo que Zubirí llamaría, en paradójica expresión, “el voluntarismo de la razón” de Descartes.¹⁰ Ese voluntarismo de la razón nunca logró fincarse en el espíritu hispanoamericano.

Las generaciones que hacen su entrada en la historia europea en la segunda mitad del Siglo XVI, no jugaron, nos parece, un papel decisivo en el área hispana del nuevo mundo. Sorprende a los historiadores la rapidez con que se creó y organizó el Imperio Español de Ultramar. De la fecha del descubrimiento, 1492, al año de 1550, prácticamente se había puesto ya todas las bases de la organización de las colonias

americanas. Es significativo también el hecho de que, como han mostrado estudiosos modernos de la demografía americana “desde muy pronto el crecimiento de la población blanca se debió más a los nacimientos en América que a la continua migración procedente de la metrópoli”¹¹. Esta migración procedía, además, como hemos dicho, principalmente de los estratos populares.

Podría objetarse este juicio diciendo que, la inmensa maquinaria burocrática creada por Felipe II para la administración de las Colonias, se perfeccionó, hasta sus más mínimos detalles, precisamente en estas décadas. Pero ahí está, nos parece, la clave del problema. Esa inmensa maquinaria no produjo una sola iniciativa creadora, capaz de proyectarse eficazmente en el destino histórico del nuevo mundo. No ponemos en duda la eficacia, dada las condiciones de la época, de las funciones de Justicia y los controles económicos de la burocracia peninsular. Pero, a la vez, tampoco nos parece discutible la afirmación de que la Corona española dejó en manos de los Conquistadores y sus descendientes la dirección histórica de la sociedad del Nuevo Mundo. Después de las Leyes Nuevas, ninguna decisión positiva de la Metrópolis tuvo un efecto trascendente en las colonias americanas. Ortega y Gasset ha llamado a El Escorial, la otra gran creación de Felipe II, un “monumento al esfuerzo puro”¹² esto es, un homenaje sin una ulterior finalidad. La burocracia del Imperio colonial parece igualmente satisfacerse en sí misma, es un monumento a la organización pura, a la organización por la organización.

Las Nuevas Leyes se publicaron en 1542. Sin entrar a las controversias que suscitaron podemos afirmar que la promulgación de las mismas es la ocasión última en que el águila imperial dejó sentir de manera indubitable la presión de su garra sobre los colonizadores americanos después de ellas, todas las iniciativas positivas trascendentes se abandonan en las manos de los colonos del Nuevo Mundo. 1542 es una fecha importante: un año después las minorías culturales europeas empezarían a leer el libro de Copérnico “De Revolutionibus orbium caelestium”. ¡América nace al margen de la revolución copernicana! No debe sorprendernos, pues, que, algunas centurias más tarde, José Arcadio Buendía descubra, en medio de la ciénaga colombiana, la redondez de nuestro planeta.

3- El trauma de la Conquista.

¿Cómo tuvo lugar el encuentro entre estos europeos con la mitad de su espíritu impregnado de substancia medieval y la otra mitad convulsionada de afanes renacentistas, y los grupos aborígenes de América, firmemente adscritos a tradiciones vetustas y a primitivas creencias religiosas? ¿Qué efectos tuvo en unos y otros este confrontamiento? Las impactantes repercusiones del mismo trasparecen en las páginas en que los cronistas españoles dieron cuenta de sus impresiones sobre la naturaleza y el hombre americano. La forma en que el mundo americano apareció a los ojos europeos se revela, más claramente aún que en el propio contenido de las Crónicas, en el espíritu que llevó a escribirlas y animó el florecimiento vigoroso de este género literario en América. Más tarde nos ocuparemos de ello. Ocupémonos, por ahora, de cómo aparecieron a los ojos indígenas los recién llegados europeos.

La experiencia del aborígen frente al Conquistador tuvo casi siempre un carácter traumático. Una vez desvanecida la ilusión de que los recién llegados eran las divinidades anunciadas por sus vetustas tradiciones, la mentalidad indígena se prestó a encararlos en lo que realmente significaba: la inminencia del aniquilamiento y la muerte de su propia civilización. “El fenecimiento de una civilización- ha dicho

Ortega y Gasset- es para el hombre la escena más saturada de melancolía. Bien o mal, nos hemos habituado a la idea de que nuestra individualidad habrá de aniquilarse; pero nos resistimos a admitir que la sociedad donde aquella iba inserta y como arraigada puede morir también. Esto nos acongoja más gravemente y duplica nuestra mortalidad.¹³

Entre las coloridas páginas de las Crónicas de Oviedo hay un breve relato que hace patente con imprevistas fuerzas el carácter traumatizante de la Conquista para los aborígenes americanos. Narra el Cronista español un singular encuentro entre algunas tropas españolas y un grupo indígena de adoradores de Xipe Tótec, de la siguiente forma :

“Un caso cruel e notable, nunca oydo ante, diré aquí, aunque aqueste no caeció en el tiempo que yo estuve en Nicaragua, sino año é medio ó poco más antes, durante la conquista del capitán Francisco Fernández, teniente que fue de Pedrarias; é fue desta manera: que cómo los indios vinieron la osadía y esfuerzo de los españoles, é temían mucho a los caballos, é nunca habían visto tales animales, é que los alancaban é mataban, pensaron en un nuevo ardid de guerra, con que creyeron que espantarían los caballos é los pondrían en huyda é vencerían a los españoles. E para esto, cinco leguas de la ciudad de León, en la provincia que se dice de los Maribios, mataron mucho indios é indias, viejas de sus mesmo parientes é vecinos, é desollánonlos, después que los mataron , é comiéronse la carne é vistiéronse los pellejos, la carne afuera, que otra cosa del indio vivo no se parecía sono sólo los ojos, pensando, como digo, con aquella su invención, que los chripstianos huyrían de tal vista y sus caballos se espantarían. Como los Chripstianos salieron al campo los indios no rehusaron la batalla : antes pusieron en la delantera esos indios que trían los otros revestiods, é con sus arcos é flechas dieron principio a la batalla animosamente é con mucha grita é atambores. Loas chripstianos quedaron muy maravillados de su atrevimiento, é aún espantados del caso, é cayeron luego en lo que era é comenzaron a dar en los contrario é a herir é a matar de aquellos que estaban forrados en otros muertos: é des que los indios vieron el poco fructo de su astucia é ardid, se puesieron en huyda, é los chispstianos consiguieron la victoria. E de allí en adelante decía se llamó aquella tierra, donde acaeció lo ques dicho , la Provincia de los Desollados”.¹⁴

Si recordamos la descripción del culto de Xipe Tótec hecha por Sahagún, no pondremos en duda el carácter sacrílego de este “ardid de guerra” de los Maribios. La brutalidad de la Conquista ha incidido sobre el más hondo estrado de las creencias de estos grupos, hasta llevarles a la profanación de una ceremonia ritual. Una vez “puesta a prueba” la eficacia mágica de los actos rituales, una brecha insalvable se abre en la hasta entonces sólida estructura de creencias de la colectividad. En este breve relato se refleja, como en un microcosmo, lo que en el plano macrocósmico significa el choque de dos culturas viseversas y desiguales.

Hemos visto las fases progresistas que atravesó el espíritu griego para lograr adquirir, frente a los cultos dionisiacos, la distancia necesaria para contemplarlos con ojos profanos. En América la brutalidad de los conquistadores y el celo impaciente de los misioneros, trataron primero de imponer esta visión profana de una sola vez, a golpe de espada y aspersión de hisopos bautismales. Los economistas de la doctrina del desarrollo han dictaminado la exigencia que los pueblos sub-desarrollados tienen de “quemar etapas” para poner al nivel de los países industriales. El fracaso de las primeras “conversiones” de indios parece sugerirnos que estas “veredas económicas” son tan impracticables como las “veredas religiosas y culturales” de la destrucción de ídolos y quemas de códigos precolombinos. Desde las agudas observaciones de Freud, parece cada vez más claro que la represión de una fase natural del desarrollo provoca una experiencia traumática. Esta experiencia conduce a la irrupción violenta del fenómeno o rasgo reprimido en etapas más avanzadas del desarrollo.

Mayor sabiduría mostraron los oscuros frailes coloniales en el ingenuo sincretismo de las festividades religiosas. Ellas, a la par del mestizaje, hicieron posible el surgimiento de una cultura hispanoamericana. Pero de la Colonia nadie se acuerda sino para vituperarla.

4- Crónica versus Novela.

El 6 de Junio de 1590, el ponente del Consejo de Indias, doctor Núñez Morquecho, escribía al margen del memorial introducido en esas dependencias el 21 del mes anterior por el ex-soldado Miguel de Cervantes: “Busque por acá en que se les haga merced”. Con burocrático automatismo, despachaba así las esperanzas del valiente hidalgo de Alcalá de obtener una colocación en las Indias. “Si Cervantes hubiese pasado a las Indias -escribe Navarro y Ledezma - quizá tendríamos otros libros, no El Quijote”¹⁵.

¿Qué motiva tan rotunda afirmación del malogrado erudito español? Quizás el reflexionar de novelas de caballerías, abandona en América el género, dedicando su pluma a las magníficas. Crónicas que forman la Natural Historia de las Indias. O meditaría, posiblemente, en los gérmenes de novela picaresca abortados en la autobiografía de Alonso Henríquez de Gusmán quien dejó vencer el espíritu picaresco por las aspiraciones de hidalguía a que dejaba puertas abiertas la organización de la nueva sociedad del Perú, aspiraciones que, al frustrarse, frustran la novela en Crónica. No es aventurado tampoco pensar que el Quijote y el Sancho que convivían en el alma de Cervantes, haya colocado en las lejanas Antillas la Insula Barataria del sueño de una justa Gobernación. En todo caso, parece cierto que las condiciones del Nuevo Mundo eran opuestas a las que en la Península ofrecía un terreno abonado al florecimiento de la gran novelística del Siglo de Oro español.

Si en la Península Ibérica la monotonía de la vida de la ociosa nobleza hacía a los caballeretes, como a Carriazo en *La Ilustre Fregona*, “desgarrarse” de la casa de sus padres al llamado de la vida libre del pícaro, en América, todo pícaro -ahí estaba Balboa y Pizarro para demostrarlo - sentía el llamado de ennoblecerse con hazañas magníficas. En la Novela picaresca, el autor oculta su personalidad por la ficción autobiográfica: se trata de una de las tantas modalidades de la ironía. En las Crónicas de Indias, es el yo serio y auténtico quien llama la atención sobre sí: “y digo otra vez que yo -escribe Bernal Díaz del Castillo yo y yo, dígoelo tantas veces, que yo soy el más antiguo, y lo he servido como muy bien soldado a su Magestad”¹⁶.

Lentamente, en Salamanca, en Barcelona, en Sevilla, la mentalidad del alto Renacimiento fue imponiendo una visión científica del mundo. Flor de esa nueva mentalidad es El Quijote. En esta visión, las aventuras son imposibles, las fabulosas cosas de encantamiento de las Novelas de Caballerías aparecen como perniciosas invenciones. Por el contrario, Bernal Díaz las ve, frente a Tenochitlán, materializarse ante sus ojos: “Y desde que vimos tantas ciudades y villas pobladas en el agua, y en tierra firme otras grandes poblaciones, y aquellas calzadas tan derecha y por nivel, como iba a México, nos quedamos admirados, y decíamos que parecía a las cosas de encantamiento que cuentan en el libro de Amadís, por las grandes torres o cués y edificios que tenían dentro del agua, y todas de calicanto, y aún algunos de nuestros edificios que tenían dentro del agua, y todas de calicanto, y aún algunos de nuestros soldados decían que si aquello que veían si era entre sueños, y no es de maravillar que yo le escriba aquí de esta manera, porque hay mucho que ponderar en ellos”¹⁷.

Mientras las antagónicas dualidades de la Crisis renacentistas iban poco a poco encontrando en el Viejo Continente el camino de su resolución en la naciente cultura de la modernidad, tales antagonismos

se encontraron para los europeos venido a estas tierras, potenciados por la experiencia americana. América fue una contradicción más que se sumaba a las que ya traían en sus almas. Levy-Straus ha expresado magníficamente el carácter contradictorio de la experiencia americana:

“Un continente apenas hollado por el hombre se ofrecía a otros hombres cuyas avides no se contentaba con el suyo. Todo iba a replantearse por este segundo pecado: Dios, la moral, las leyes. De manera simultánea y a la vez contradictoria, todo sería de hecho verificado; de derecho, revocado. Verificado: el edén de la Biblia., la Edad de Oro de los antiguos, la Fuente de Juvencia, la Atlántida, las Hespérides, las Arcadias y las Islas Afortunadas; pero también puesto en duda, ante el espectáculo de una humanidad más pura y más feliz (que en realidad no lo era verdaderamente, pero que un secreto remordimiento se lo hacía creer) la revelación, la salvación, las costumbres el derecho”¹⁸.

Nos atreveríamos a formular para el fenómeno americano una variante de las leyes que los filósofos dialécticos pretenden aplicar a la Historia:

“Cuando el antagonismo entre tesis y antítesis se potencia por la intervención de nuevas condiciones, en lugar de la síntesis progresiva se verifica un retroceso a la situación previa al surgimiento del antagonismo”. Aunque no creemos en la aplicabilidad mecánica de tales leyes, la formulada nos parece una adecuada descripción del carácter natural del retorno al Medievo que tuvo lugar en la vida colonial hispanoamericana. En todo caso, nos sugiere la razón profunda del florecimiento del género literario medieval de las crónicas en las emergentes sociedad de la América Hispana.

5- Neocolonialismo.

Como proyecto colonial, el Imperio Español de Ultramar fue un fracaso. Las colonias americanas, más que evitar contribuyeron a la decadencia del Imperio. La falla inicial de la ausencia de mentalidades modernas en la conquista y colonización del Nuevo Mundo, a la larga resultó insuperable, y al cabo, fue fatal para el propio sistema. Sin embargo, desde el punto de vista humano, España contribuyó con valiosos cimientos a una civilización plena de promesas y esperanzas: Hispanoamérica. La civilización hispanoamericana, cuyas amplias posibilidades siguen aún teniendo vigencia, pese a los obstáculos con que han tropezado, y a las frustraciones y fracasos en que los intentos de su realización han desembocado hasta el presente.

La colonización de ingleses, holandeses y franceses tuvo un éxito mucho mayor que la española. Aunque a costa de aniquilar en muchos casos razas enteras y destruir promisorias culturas, fortalecieron la nacionalidad de las metrópolis y engendraron países poderosos, algunos de los cuales se convertían, a su vez, en potencias coloniales. La colonización de Norteamérica fue para ingleses, holandeses y franceses tan sólo un primer ensayo bien logrado. Asia, Africa y Oceanía se ofrecían como terrenos propicios para nuevas expansiones. Los cambios de la revolución industrial han ido, sin embargo, transformando, lenta pero radicalmente, los métodos y las técnicas de dominio. En lugar de trabajos forzados, se implantan ahora, en los pueblos débiles, alienantes hábitos de consumo. Las escuelas misionales han sido reemplazadas por los fabulosos medios de comunicación masiva, ofrecidos por la moderna tecnología. El avión ha sustituido al caballo. Los colonizadores, en fin no escriben ya sabrosas crónicas : redactan libros de Antropología.

Hispanoamérica no ha estado al margen de estas amenazas imperialistas y colonizadoras. La codicia de los países poderosos ha puesto también sus ojos en las feraces tierras al sur del río Bravo y en el amplio

mercado ofrecido por la siempre creciente población de la América Hispana. Los nuevos métodos y técnicas de las grandes potencias han irrumpido también en todos los niveles de su población, con efectos disolventes que amenazan destruir los valores originales y borrar los rasgos de la identidad cultural de Hispanoamérica. Estas amenazas se han concretado en la mente de muchos como la muerte inminente de la propia cultura. Para éstos, se está reproduciendo en nuestros días para la civilización hispanoamericana la misma situación que enfrentaron las culturas aborígenes de América en la Conquista. Otros aún guardan en su espíritu bien fundadas esperanzas.

En el marco de la problemática histórico- social en que debemos ubicar a las creaciones culturales de la Hispanoamérica contemporánea, el fenómeno del Neocolonialismo es siempre un punto de referencia fundamental. En el caso de la obra que nos ocupa constituye, como veremos, una de las claves esenciales para su interpretación integral.

6- Libros de Antropología Versus Crónicas.

En la parte tercera del Libro IV de la Historia General y natural de las Indias, dice Fernández de Oviedo: “No se debe dexar de creer que estas cosas é otras quando de más cerca son consideradas, mejor se penetran de nuestra vista é más proporcionadas al natural se entienden que desde lexos”.¹⁹ En esta frase, se expresa claramente la actitud cognoscitiva del gran Cronista, fundamentalmente idéntica a la tradicional concepción aristotélica-escolástica del conocimiento. Recientemente, el etnólogo francés Claude Lévy- Straus ha dicho que “el método propio de la antropología se define por el “distanciamiento” que caracteriza el contacto entre representantes de culturas muy diferentes. El antropólogo es el astrónomo de las ciencias sociales”²⁰. Tenemos, pues, dos formas antagónicas de concebir el conocimiento: una que exige la máxima proximidad entre el sujeto y el objeto; otra que postula entre uno y otro la máxima distancia.

Nos parece evidente que es la última actitud la que ha precedido todo el desarrollo de la ciencia moderna en el mundo occidental. Contra lo que pudiera pensarse, fue la Física quien aprendió de la Astronomía los rudimentos de su métodos, como a su vez la Química Aprendería de la Física esa paradójica forma de aproximarse a un objeto alejándose de él. El “mente concipio” de Galileo, fundamento de la nueva ciencia, es un cerrar los ojos para evitar la proximidad excesiva que las impresiones sensoriales establecen entre el sujeto y el objeto. El conocido refrán de que “los árboles no dejan ver el bosque” parece haber sido la divisa de los grandes maestros de la ciencia de occidente. Esta distancia objetivadora que impone la ciencia entre el sujeto y el objeto es hermana de la distancia irónica que el género novelístico exige al escritor, y procede de las mismas razones.

Fernández de Oviedo era historiador oficial de la Corona. Su propio oficio le exigía, pues, un cierto grado de distancia objetiva con respecto al asunto de sus escritos. Pero la naturaleza misma de su praxis convertía en utópica tal pretensión de objetividad. Su Historia, como bien señala Anderson Imbert, deviene Crónica. “Crónica más que Historia, pues la escribe sobre una realidad no hecha, sino haciéndose”²¹. Haciéndose y haciéndola el propio Cronista con su espada y su pluma, habría que añadir a la aguda observación del gran erudito.

En la obra de Exquemelin, *Los Bucaneros de América*, refiere el aventurero holandés una anécdota que pone en claro la opuesta mentalidad que presidió la colonización española y la colonización

anglosajona. Un comerciante español, escribe Exquemelin, le había referido un sorprendente relato: “Se había dedicado este comerciante a negociar con grupos indígenas y se veía obligado por ello a permanecer considerable tiempo con los mismos, y, siendo los españoles de tal naturaleza que no pueden pasar sin mujer, él tomo para sí una esposa india, para que cuidase de su persona y le proporcionase placer (si uno puede llamar placer a esto). Esta mujer india salió un día a recoger frutas en las plantaciones vecinas, y, al no retornar con la prontitud esperada, el español fue en busca a inquirir qué le pasaba. Ya cerca del lugar vio a la india y a un animal parecido al león haciéndola suya. El español quedó atónito ante el espectáculo y corrió velozmente de vuelta a casa. Tan pronto como la india regresó, preguntó qué había estado haciendo con el león que había visto junto a ella. Al principio pareció avergonzarse y anhelante de negar la ocurrencia, pero por fin admitió lo hecho, diciendo que el león era su señor y patrono”²².

Al leer este colorido y pintoresco relato no hemos podido menos que imaginarnos a un rijoso y astuto español tomándole alegrelmente el pelo al aprehensivo flamenco, eliminando con picardía, al mismo tiempo, un posible rival de sus conquistas entre las nativas. La flema y los hondos prejuicios del bucanero nos explican muy bien el éxito de las empresas colonizadoras de su nación y la eficacia de la “objetividad” práctica de su visión de las realidades coloniales. ¡Cuántas diferencias le separan de los españoles que se enamoraban de las indias! ¡Cuán difícil se nos hace imaginar a un español escribiendo, como Malinowsky, un serio tratado sobre “The Sextual Life of Savagees in North Western Melanesia”!

Las Crónicas de Indias se escribieron en las pausas dejadas entre el amor y los combates. “Cuando los otros soldado descansaban - cuenta Cieza de León- cansaba yo escribiendo”²³. La distancia que guarda el abrazo amoroso o la lucha cuerpo a cuerpo, no es, ciertamente, la que se requiere a un “astrónomo de las ciencias sociales”.

La Crónica es la creación cultural primigenia del mundo hispanoamericano. “La autenticidad expresiva de la crónica fue tal - ha escrito Pablo Antonio Cuadra- que en ella está la vertiente de la novela americana, en ella la fuente y caudal de nuestra épica: Crónica es nuestra mejor literatura indígena, crónica el Inca Garcilazo y lo verdaderamente épico de la Araucana; o del Arauco de Oña, y El Carnero de Rodríguez Freile, y Signenza y Núñez de Pinedo y Concolocorvio, y lo fecundo de Facundo y Martín Fierro y toda una vasta ramificación del cronismo - en prosa y poesía- en cuya retina queda dibujada la realidad auténtica de América”²⁴

El surgimiento y el desarrollo de la moderna Antropología, ha estado, por el contrario, vinulado a la política colonialista. De un libro introductorio de esta nueva disciplina, que sirve de texto en muchas universidades de Estados Unidos y América Latina, transcribimos el párrafo siguiente :

“La primera, y todavía la más ampliamente reconocida, aplicación de la Antropología ha estado en conexión con la administración de los llamados pueblos dependientes. La antropología ha sido extensamente usada por las administraciones coloniales francesas, británicas y holandesas, y más recientemente por los Estados Unidos en el Servicio Indio y en la administración del Fideicomiso de Territorios del Pacífico. Parece que la administración ha sido más efectiva y más satisfactoria, tanto desde el punto de vista nativo como del administrativo, allí donde se ha usado más ampliamente las técnicas y conocimientos antropológicos. En los últimos años, los antropólogos y las técnicas antropológicas han sido útiles en una gran variedad de situaciones prácticas, tales como el descubrimiento y eliminación de las causas de fricciones en el régimen laboral de la industria - en el trato con grupos minoritarios y garantía de un sistema de empleo justo - y una mejor organización de los proyectos de colonización”²⁵

7- Heterogénesis de Hispanoamérica.

Los pocos jalones de la historia hispanoamericana que hemos ido dejando anotados en esta rápida revisión de nuestro pretérito, nos producen la inmediata impresión de que el devenir de Hispanoamérica no refleja la dialéctica progresista a que más o menos se ha ajustado, con rectificaciones y variantes, la historia europea. Se hace difícil sorprender en el curso de los acontecimientos de nuestra vida histórica, política y cultural “una innata tendencia a variar en una dirección prefijada”. Si nuestra historia ha sido agitada como pocas, esta agitación no ha solido encausarse en la dirección de una finalidad prevista y constante. No somos el resultado de una ortogénesis, sino de una heterogénesis. El carácter heteróclito de muchas de nuestras creaciones culturales es el resultado natural de la heterogeneidad de elementos constitutivos de nuestro ser y de las heterodoxas vías, hasta hoy frustradas, que hemos escogido para realizarlo.

La personalidad de un organismo histórico o de una civilización sólo adquiere perfiles definidos que la identifiquen con claridad en el confrontamiento con otros organismos históricos o civilizaciones. Para que esta confrontación sea normalmente significativa tiene que darse en un ámbito común y sobre las bases de un mínimo de coincidencias y discrepancias. En otro caso, las relaciones de alteridad tienen un carácter anómalo. Tal fue el caso de la confrontación de las culturas aborígenes de América con la cultura europea, donde faltaron las bases de una mínima coincidencia. En el caso de nuestras relaciones de Colonias con la Metrópolis, se nota más bien la ausencia de un mínimo de discrepancia. España se retrayó en sí misma, dejando de forma parte del ámbito de la modernidad europea, por lo que su carácter de “otro” frente a Hispanoamérica no fue ni inspirador ni incitante. Por último, nuestras relaciones con el mundo industrial, iniciadas a raíz de la Independencia, se han dado en el marco polémico que hemos esbozado bajo el nombre de Neocolonialismo, donde se tiende a reproducir la situación de la Conquista.

La agitación, parece, sin embargo, signo de enérgica vitalidad. Hispanoamericana nunca ha estado cerrada a las esperanzas, aunque una insatisfacción constitutiva hace que avance poco en el camino de sus realizaciones: esto, en el dinámico mundo en que vivimos, conduce prontamente a un real estancamiento. “Nuestro presente histórico - dice José Coronel Urtecho- puede calificarse como un presente largo, casi un presente retardado en relación al ritmo de nuestra época. Toda su actividad parece haberse reducido a violentas acciones y reacciones alrededor de un mismo punto. En realidad todo ese lapso que culmina en nosotros resulta, al fin de cuentas, un tiempo estático. El movimiento apenas ha producido cambios, excepto la natural disgregación o descomposición de ciertas realidades coloniales y, aunque se ha vivido en permanente agitación, casi no se ha avanzado”²⁶

Pablo Antonio Cuadra sugiere la posibilidad de que esa constante agitación no tenga otra finalidad que inmovilizar un descenso. Nuestra historia, dice “rara vez ha sido verdadera historia sino preparación y esperanza de una realidad venidera. ¡América ha sido siempre posible pero sólo raras veces se ha detenido para serlo!...¿Significa esto que nuestra América está en la lista de “las civilizaciones que se han mantenido viviente, pero no han logrado crecer”, que Toynbee equipara a las Utopías? En su **Study of History**, Toynbee dice: “Inmovilizar un descenso es el fin supremo al cual aspiran las Utopías que son concebidas sólo cuando en una sociedad cualquiera se ha perdido la esperanza de progreso futuro”²⁷

¿Inmovilizar un descenso? ¿Impedir un ascenso? Lo cierto es que, de hecho, la constante agitación de nuestra historia nos ha llevado hasta el presente a un estancamiento. Quizás, en nuestro días, esa agitación cambie de signo. **Cien Años de Soledad**, tal vez la mejor novela hispanoamericana de todos los tiempos, no es, sin embargo, un síntoma alentador. Al lado de notas de la mayor modernidad, hay,

como veremos en el espíritu que la anima, una tendencia incontrolable de regresión. A pesar de enfrentarnos con crudeza y valor al peligro inminente del aniquilamiento de nuestra identidad cultural, lleva en su fondo más íntimo una dimensión escapista. Esta no está, como piensan los superficiales, en el aspecto humorístico y divertido de la novela, sino, precisamente, el aspecto sombrío y trágico de la misma.

Notas Bibliográficas

- ¹ Balladares Cuadra, José Emilio, En: *Cien años de soledad : maquina de la vida y marcara de la muerte de la america hispánica*, Revista del Pensamiento Centroamericano, Nicaragua, años 1976, nº 152 (julio- septiembre 1976) pp. 16-26.
- ² Sahagún Fray Bernardino. *Historia de las cosas de Nueva España*. Edición anotada por Angel María Garibay K. Editorial, S.A. México, 1969. 2a. edición p 65.
- ³ Piña -Chan Román - *Origen de la cuenca de México*. En nuestro Museo Nacional de Antropología de México. Por Ignacio Bernal y otros. Ediciones "Círculo de Lectores". Barcelona, 1972, P. 243.
- ⁴ Ortega y Gasset, José. Vives- Goethe. "*Juan Vives y su Mundo*". Colección El Arquero. revista de Occidente, Madrid. 1973. P. 53.
- ⁵ Un estuioso de Brimswick. Citado por Ortega. Ibidem. P. 47.
- ⁶ Ibidem. p.64.
- ⁷ Ferrater Mora, José. *Diccionario de Filosofía*. Editorial Sudamericana. 5a. edición. Buenos Aires, 1945. Tomo I. P. 374.
- ⁸ Burchardt, Jacob. *Reflexiones sobre la historia universal*. F.C.E. México. 1961. p.225.
- ⁹ Ortega y Gasset, José, *España Invertebrada*. Colección El Arquero. 14a. edición. Revista de Occidente. Madrid. 1966. p .145.
- ¹⁰ Zubirí, Xavier. Citado por Pedro Laín Entralgo y José Ma López Piñero en *Panorama de la ciencia moderna*. Ediciones Guadarrama. Madrid. 1963 . P. 142.
- ¹¹ Konetzke, Richard. *América Latina. II La época colonial*. Siglo XXI editores. 3a edición. España. 1974. p.93.
- ¹² Ortega y edición, José. "*Meditaciones de El Escorial* . El Espectador, Tomo VI. Colección El Arquero. Revista de Occidente, Madrid 1964. P.242.
- ¹³ Ortega y Gasset, José . "*Sobre la muerte de Roma* ". Ibidem. P.221.
- ¹⁴ Ovidio y Valdéz, Gonzalo Fernández de, *Historia General y Natural de las Indias*. 3a. parte. 4o. libro. "Historia de la Gobernación de la provincia de Nicaragua". Capítulo XI.
- ¹⁵ Navarro y Ledezma, Francismo, *El ingenioso Hidalgo Miguel de Cervantes Saavedra*. Colección Austral. Espasa - Calpe, S.A. 3a. edición . Madrid 1960. P. 192.
- ¹⁶ Díaz del Castillo, Bernal, *Historia verdadera de la conquista de Nueva España*. Colección Austral. Espasa - Calpe, S.A., Madrid 1965 Citado por Enrique Anderson Imbert. *Historia de la Literatura Hispanoamericana*.
- ¹⁷ Ibidem. Capítulo LXXXVII P. 178.
- ¹⁸ Levy- Strauss, Claude, *Tristes Trópicos*. EUDEBA. 2a. edición. 1973. p.60.
- ¹⁹ Oviedo y Valdez, Gonzalo Fernández de, *Historia General y Natural de las Indias*. 3a. parte. libro 4o. Capítulo VIII.
- ²⁰ Levy Strauss, Claude, *Antropología Estructural*. EUDEBA. 5a. edición. 1973. p. 342.
- ²¹ Anderson Imbert, Enrique, *Historia de la Literatura Hispanoamericana*. F.C.E. México. 1970. 2a. edición. Tomo I. P. 27.
- ²² Exquemelin, A. O . "*The Buccaneer of America*". Penguin Classics. Great Britain. 1969. p.11.

- ²³ Cieza de León, Pedro, *Crónica del Perú*. Citado por Enrique Anderson Imbert. Obra Citada. p. 111.
- ²⁴ Cuadra, Pablo Antonio, América o el Purgatorio. Revista "El Pez y la Serpiente". Número 7-8 (1965-1966) p. 22.
- ²⁵ Beals, Ralph L. y Hoijer, Harry, *Introducción a la Antropología*. Aguilar, S. A., 2da. edición. Madrid 1974. p. 22.
- ²⁶ Coronel Urtecho, José, *Reflexiones sobre la Historia de Nicaragua*. Tomo II-B. Editorial Hospicio, León, 1967. ("Prólogo retrospectivos") p. 28.
- ²⁷ Cuadra, Pablo Antonio, *América o el Purgatorio*. Revista "El Pez y la Serpiente", número citado. p. 36.

Sentido y Problema del Pensamiento Filosófico Hispanoamericano¹

I

El pensamiento filosófico hispanoamericano, considerado su evolución a partir del descubrimiento de América y de la conquista española, tiene más de cuatro siglos de existencia. Es posible trazar ya una línea de desarrollo suficientemente prolongada como para determinar épocas y rasgos característicos.

Podría, sin embargo, observarse que es arbitrario partir de la época de la penetración europea en el continente, dejando en la sombra todo el rico pasado cultural de los pueblos indígenas. Fuera de que este mismo criterio selectivo tiene su sentido histórico, que se nos hará claro más adelante, cabe señalar que sólo poseemos datos suficientemente precisos y fidedignos del pensamiento hispanoamericano a partir del siglo XVI; que, además, sólo a partir de este siglo podemos encontrar productos culturales definitivamente filosóficos; y, por último, que la comunidad histórica que se suele llamar Hispanoamérica no existe antes del quinientos, y no únicamente por el hecho obvio de que antes no opera un factor cultural español, sino, además, porque no hay entre los pueblos precolombinos integración o, cuando menos, intercomunicación político- social y cultural suficiente. Estas razones explican, por lo menos metodológicamente, el punto de partida y el campo temático de nuestro trabajo.

El proceso del pensamiento filosófico hispanoamericano comienza con la introducción de las corrientes predominantes en la España de la época, dentro del marco del sistema político y eclesiástico oficial de educación y con la finalidad principal de formar a los súbditos del Nuevo Mundo de acuerdo a las ideas y los valores sancionados por el Estado y la Iglesia de España. Se traen a América y se propagan en nuestros países aquellas doctrinas que armonizan con los fines de predominio político y espiritual que persiguen los órganos del poder temporal y religioso de la península. De este modo, los hispanoamericanos aprenden, como primera filosofía, esto es, como primer modo de pensar, un sistema de ideas que responde a las motivaciones de los hombres de ultramar.

Salvo esporádicas y a veces heroicas apariciones de filosofías con más filo crítico y con menos compromisos ideológicos-políticos -con el poder establecido como el platonismo renacentista y el humanismo erasmista- la doctrina oficialmente difundida y protegida es la escolástica, en su tardía versión española, a la que no faltan ciertamente algunas cumbres, como Suárez, pero que andaba por muy otros caminos que los del espíritu moderno. Además de oficial y de centrada en los intereses europeos, esta primera filosofía hispanoamericana es, pues, un pensamiento conservador, antimoderno.

✧ Los temas americanos no dejaron de hacerse presentes como elemento nuevo en la inquietud teórica. Hay un rico acervo de meditaciones filosófico-teológicas en torno a la humanidad del indio, al derecho de hacer la guerra a los aborígenes y al justo título para dominar América, que es o más valioso del pensamiento de los siglos XVI y XVII. Gracias a él la escolástica alcanza por momentos un tono vivo y creador, justamente en la medida en que toca la problemática de la existencia en el orbe recién conquistado y en proceso de colonización. Pero, aparte de que entre los hispanoamericanos dedicados a la filosofía hay algunas figuras de maestros y divulgadores que destacan en este período, en mucho la meditación filosófica, incluso sobre la propia temática americana misma, se hizo desde la perspectiva

española. No hubo y quizá no pudo haber, cuando menos al principio del período español, nada semejante a un enfoque americano original, a un cuerpo de doctrina que respondiera a las motivaciones del hombre de este continente.

El predominio de la escolástica se prolonga hasta el siglo XVIII. Entonces, por acción en parte de factores que operan en la propia España, como es el caso de la política liberalizante de los ministros de Carlos III y la obra de escritores de espíritu reformador, como el P. Feijóo, y en parte debido a factores que operan en los territorios bajos el dominio español (por ejemplo los viajeros y las expediciones científicas), se hacen presentes en América ideas y corrientes contrarias a la escolástica y muy representativas de la nueva dirección que tomó el pensamiento europeo a partir del Renacimiento. Descartes, Leibniz, Locke y Hugo Grocio, así como Galileo y Newton, se cuentan entre los primeros autores difundidos entre nosotros con efecto revolucionario, aunque el hecho, medido con el reloj europeo, sea claramente tardío.

El número de libros y revistas extranjeros y de comentarios y lectores de gusto moderno aumenta aceleradamente a medida que avanza el siglo XVIII, y al mismo ritmo otros nombres resonantes, de poderoso influjo transformador, aparecen en el horizonte intelectual de los hispanoamericanos: Condillac, Rousseau. Adam Smith, Benjamin Constant, he aquí algunos de los principales. Por otra parte, las instituciones educacionales y culturales se renuevan: en las ciudades cabeza de virreinato o sede de audiencias surgen los llamados colegios carolinos y las sociedades de "Amantes del País" y se editan revistas de cultura de indudable valor. Un despertar de la conciencia crítica y un primer esbozo de conciencia nacional y americana son perceptibles en el período. Esta atmósfera de cultura equivale, por lo menos exteriormente, a lo que se conoce en Europa como la época de la Ilustración. Y la vinculación doctrinaria es clara, pues la ideología ilustrada hispanoamericana no es sino el transplante de la filosofía de la Ilustración europea, especialmente francesa. A semejanza de Francia, en Hispanoamérica es ésta también época de cambios políticos importantes, que serán arrojados por el pensamiento filosófico moderno: los cambios de la revolución emancipadora que hacia 1824 habrá de cancelar en la mayor parte de nuestros países el poder español. Una nueva etapa sigue a la independencia política en Hispanoamérica; así también ocurre con el pensamiento filosófico. En adelante, este pensamiento se expandirá libremente, sin las trabas de la censura monárquica pero con la precariedad que imponía la crisis político-social que confrontaron casi todas las flamantes repúblicas de esta parte del continente en el siglo XIX. Consideremos brevemente el desarrollo ulterior. Hay un primer período de evolución bien marcado, que se extiende hasta aproximadamente 1870, partiendo de la revolución emancipadora, período que coincide con el romanticismo, por el cual se le suele denominar romántico. En él predomina sucesivamente la filosofía llamada de la ideología - o sea, la última forma de sensualismo francés-, finalmente, el espiritualismo ecléctico de la cepa francesa y la versión krausista del idealismo alemán.

Esta doctrinas constituyen el alimento filosófico no sólo de la gente académica sino también de los publicistas y los políticos de entonces. Estos últimos generalmente se alinean en dos partidos principales, de tendencia liberal el uno y conservadora el otro, enconados en su disputa muchas veces más por diferencias pragmáticas y políticas que por las bases filosóficas últimas de su pensamiento. No siempre se oponen, por ejemplo, en metafísica y estética y no es insólito encontrar a los mismos filósofos europeos acogidos como mentores doctrinarios por escritores liberales y conservadores.

Puede quizá decirse con más exactitud que las mismas filosofías son selectivamente acogidas por ambos bandos y aplicadas según su propia orientación. Por esta época apuntan también en Hispanoamérica, aunque tímidamente, el socialismo utópico y el anarquismo.

Hacia las décadas finales del siglo todo el favor de la *inteligencia* hispanoamericana se ha de volcar hacia otra doctrina o mas bien complejo de doctrinas formado por la filosofía que en Francia ha bautizado Augusto Comte con el nombre de *positiva* y por otras varias corrientes del pensamiento decimonónico, como el naturalismo, el materialismo, el experimentalismo y el evolucionismo.

Con todos estos elementos ideológicos se adoba el llamado credo positivista que los sectores intelectuales de prácticamente todos los países hispanoamericanos, si bien con variable intensidad y amplitud, han de adoptar y defender por casi cuatro décadas, o sea, hasta los años iniciales del siglo actual.

Al lado de Comte, sobrepujándolo quizá, el filósofo más popular es por entonces Spencer. Por su ministerio se impone como principio explicativo universal el de la evolución, que se aplicará tanto al conocimiento de la naturaleza física cuanto al orbe social, y que servirá igualmente para justificar el predominio de la burguesía y las reivindicaciones del proletariado. Fundamentalmente, el positivismo fue, sin embargo, una doctrina filosófica pro hijada por las clases dirigentes de Hispanoamérica en el período de establecimiento y consolidación del capitalismo internacional en nuestros países.

En el seno del propio movimiento positivista, como resultado en parte de la heterogeneidad de sus elementos doctrinarios - que consentían a la par las más decididas convicciones laicas y aun irreligiosas y las más francas profesiones de fe cristianas -, así como la incipiente y débil implantación de sus principios en la comunidad que lo propició y lo exaltó, pero sobre todo como efecto reflejo de los cambios en la conciencia filosófica europea, surgen las tendencias superadoras de este pensamiento que luego, ampliándose y reforzándose, van a marcar una nueva etapa del pensamiento hispanoamericano. Algunos caracterizados representantes de la filosofía positivista son, en efecto, los primeros que hacen la crítica de sus anteriores convicciones y no sólo se muestran convencidos de la necesidad de rectificar los errores y levantar las barreras del pensamiento positivista, sino que creen que ya hay en el mercado filosófico de la época figuras y sistemas capaces de reemplazar con ventaja la antigua doctrina. A estos impulsos de autocritica se suma la decisiva acción de un grupo de vigorosas figuras del magisterio universitario que dedican por entonces sus mejores esfuerzos tanto a la liquidación de la filosofía positiva cuanto a la constitución de un serio movimiento filosófico universitario.

Por eso se les ha llamado los *fundadores*. Entre ellos destacan los nombres del argentino Alejandro Korn, del uruguayo Carlos Vaz Ferreira, del chileno Enrique Molina, del peruano Alejandro Deustua y de los mexicanos José Vasconcelos y Antonio Caso. No son ciertamente los únicos, pero si los principales en el dominio estricto de la filosofía académica. Actúan en coincidencia con otras figuras intelectuales empeñadas a la sazón en dar nuevo sentido y una base más profunda y auténtica a la cultura de nuestros países, de las que son representativos los nombres de Pedro Henríquez Ureña y Alfonso Reyes. (No es por azar-dicho sea aquí entre paréntesis- que hasta ahora no nos hayamos sentido obligados a mencionar nombre alguno de filósofo hispanoamericano al hacer el recuento histórico de nuestro pensamiento. Como veremos., esto tiene un sentido.

Pero no queremos decir que no haya figuras dignas de mencionarse como maestros de obra valiosa, equiparable a la de los fundadores, aunque generalmente con menos conciencia crítica y madurez histórica que éstos: el mexicano Antonio Rubio, el peruano Diego de Avendaño, el venezolano Agustín de Quevedo y Villegas y el chileno Alfonso de Briceño son escolásticos de categoría; el mexicano Benito Díaz de Ganiarra es un pensador ilustrado muy representativo y distinguido; José de la Luz Caballero, en Cuba, Andrés Bello, de Venezuela, José Victorino Lastarria de Chile y el prócer argentino Juan Bautista Alberdi destacan en el primer período del siglo XIX; González Prada, peruano; Justo

Sierra, mexicano; Eugenio María de Hostos, puertorriqueño; Enrique José Varona, cubano, y José Ingenieros, argentino, son nombres notables del movimiento positivista..

Baste aquí mención sumaria, porque no se trata de historiar en detalle el proceso de nuestras ideas filosóficas sino de entender su carácter y sentido.)

Los fundadores, cuya obra llena las primeras décadas del siglo actual, no sólo coinciden en el rechazo del positivismo; comparten igualmente el tipo de orientación que quiere imprimir al pensamiento filosófico y los mentores occidentales que buscan para esta empresa: son en lo fundamental antinaturalistas, con marcadas simpatías idealistas o vitalistas (posiciones éstas que no siempre es fácil distinguir la una de la otra); tienen una clara preferencia por los conceptos dinámicos y el pensamiento intuitivo, no rígidamente lógico y, en consecuencia son por lo general condescendientes con la especulación metafísica. De allí su admiración por autores como Boutroux, Croce, James y sobre todo, Bergson. Este último se convierte en el oráculo de los intelectuales de la época, como antes lo había sido Spencer. Ahora el bergsonismo con su concepto de duración, de devenir concreto y cualitativo, es utilizado en todas las explicaciones y no sólo es acogido y exaltado por los sectores conservadores sino también por los marxistas, que comienzan a representar ya una corriente definida de pensamiento en Hispanoamérica.

Con el marxismo y otras orientaciones del pensamiento social vinculadas u opuestas a él, estamos en la etapa contemporánea de la filosofía hispanoamericana, que se extiende aproximadamente desde la tercera década de este siglo hasta nuestros días. Respecto al marxismo - y entrando en consideración de las corrientes actuales- hay que decir que, aunque ha tenido importantes repercusiones políticas y sólo en los últimos años, con el establecimiento del régimen socialista en Cuba, informa toda la actividad intelectual y la cultura de un país, no es la más influyente filosofía en las universidades, ni siquiera entre amplios sectores de escritores e intelectuales, aunque es sin duda, con la católica, la filosofía que más fuerte esfuerzo de vulgarización ha recibido. Aparte de la filosofía católica, especialmente la neotomista, favorecida por la iglesia en Hispanoamérica y generalmente concentrada en las universidades confesionales, otras corrientes deben ser mencionadas pues han marcado más el movimiento universitario. Estas son, en primer término, la fenomenología, tanto en su versión husserliana original cuanto en sus derivaciones éticas, estéticas, y ontológicas, tales como han sido desarrolladas, por ejemplo, por pensadores como Max Scheler, Moritz Geiger, Alexander Pfander y Nicolai Hartmann. Con la corriente fenomenológica se entronca el existencialismo de Heidegger que, como se sabe, estuvo vinculado inicialmente con Husserl, y el pensamiento existencial cristiano de Jaspers y el ateo de Sartre. Vista desde una perspectiva complementaria, la difusión de estas filosofía y de otras afines, como las de Eucken, Klages, y Keyserling, que se produce sobre todo desde fines de la tercera década del siglo hasta la segunda guerra mundial, representa la influencia del pensamiento germánico en Hispanoamérica, coetánea de la expansión política y económica de Alemania que concluyó con la hecatombe de la guerra. Sintomáticamente, en la segunda parte de la década del cuarenta comienza a penetrar y alcanza gran difusión la filosofía francesa, sobre todo la nueva de corte existencial representada por Sartre, así como por Camus, Marcel y Merleau-Ponty. La penetración sartriana es facilitada por el empleo de la literatura como medio de expresión de ideas, lo cual hace accesibles, aunque parcialmente, los temas y problemas de la filosofía de la época a públicos más vastos que los estrictamente académicos. Análogo efecto han tenido las obras de Camus.

Por otro lado, el existencialismo francés es un pensamiento directamente conectado, por principios doctrinarios y por vocación personal de sus creadores, con la problemática social y política. El intelectual comprometido -engagé-, de acuerdo a esta filosofía, es el paradigma del hombre de pensamiento y de

letras. De allí que ella también encuentra acogida, pese a sus complicaciones técnicas como filosofía, entre los espíritus políticos y las mentalidades con predominante inquietud social.

Esto no quiere decir que en los círculos académicos hispanoamericanos, no haya penetrado asimismo el existencialismo francés, especialmente el de Sartre, aunque allí éste comparta el favor del público profesional con Merleau-Ponty y más frecuentemente con Heidegger, a quien se sigue reconociendo como el más grande teórico de la filosofía de la existencia.

Otros temas y problemas solicitan hoy la atención de quienes tienen seria inquietud filosófica, sobre todo en las universidades y otros centros de educación superior.

La lógica, la epistemología y la investigación del lenguaje encuentra cada vez más cultivadores, los cuales, por la naturaleza de su interés teórico, son propensos a un enfoque más riguroso y frío, más técnico si se quiere, de los contenidos del conocimiento y reciben el influjo de círculos de pensamiento diferentes a los arriba mencionados. Se inserta aquí la influencia de corrientes como el positivismo-lógico, la escuela analítica y lingüística o el idoneísmo, vinculadas a los nombres de Bertrand Russell, Rudolf Carnap, Gastón Bachelard, Ferdinand Gonseth, G. E. Moore y Ludwig Wittgenstein. Este tipo de filosofía está creciendo notoriamente en importancia en Hispanoamérica durante los últimos años como consecuencia del desarrollo mundial de la ciencia y la técnica y también del predominio de la cultura anglosajona.

En el curso del proceso aquí reseñado, la filosofía ha alcanzado en Hispanoamérica un nivel de aceptación y de expansión muy considerable -aunque con un sentido muy especial, que debemos determinar. Cátedras y departamentos universitarios, sociedades y asociaciones de especialistas, revistas, libros, vinculaciones internacionales, que son manifestaciones todas de una actividad filosófica regular -según los criterios más comunes en nuestro tiempo- se dan ya prácticamente en todas las naciones de Hispanoamérica y determinan en mucho el carácter y la orientación de la actividad filosófica de nuestro tiempo. Lo que antes era un ejercicio eventual y un producto efímero, con resonancias muy limitadas hoy es una actividad estable que cuenta con los medios sociales indispensables para asegurar su supervivencia y progreso y aumentar su penetración en la vida de la comunidad.

Pero justamente en la medida en que se ha logrado esta regularización (o *normalización*, como la llamaba Francisco Romero) del ejercicio filosófico, se ha suscitado un profundo interés por la evolución de nuestras ideas y por el sentido y alcance de nuestro pensamiento.

Los estudios sistemáticos de historia de las ideas, las reseñas y balances de la filosofía en Hispanoamérica, sustentados en una metodología científica suficientemente probada, han surgido prácticamente y se han difundido e incrementado en las últimas. Asimismo, se han suscitado una muy seria y profunda discusión sobre el carácter y la posibilidad de la filosofía en Hispanoamérica. Ahora bien, esto significa que la altura de nuestro tiempo, como resultado de toda la historia anterior, de la que hoy sabemos mucho más que en el pasado, somos conscientes (quizá por primera vez plenamente conscientes) de los problemas que afectan a nuestro pensamiento o, por mejor decir, del problema radical de la autenticidad y la justificación de nuestro filosofar.

II

Siguiendo esta sugestiva vertiente del actual pensamiento hispanoamericano, preguntemos por la calidad y el alcance de los productos intelectuales del filosofar cuya evolución de más de cuatrocientos

años hemos reseñado en apretada síntesis. Nuestro balance no puede menos de ser negativo, como lo ha sido el de prácticamente todos los historiadores e intérpretes de las ideas en Hispanoamérica. En efecto, no es posible extraer como resultado neto de este proceso una articulación, una dialéctica bien trabada de reflexiones y planteos, de conceptos y soluciones que se nutran de su circunstancia histórico-cultural. Por el contrario, lo que encontramos en todos los países de un modo muy semejante es una sucesión de doctrinas importadas, una procesión de sistemas que se mueve al ritmo de la inquietud europea o, en general, extranjera, sin virtud fecundante. Así como el pensamiento colonial escolástico, según vimos fue impuesto por los intereses de la metrópoli, así los sistemas que luego la reemplazaron, aunque acogidos por los hispanoamericanos -o mejor dicho, por la clase dirigente y los sectores intelectuales de nuestros países- de acuerdo a sus preferencias inmediatas y a las afinidades sentidas en el momento obedecían a una lógica histórica que era extraña a la conciencia de nuestros pueblos, a su condición social y económica, y por eso fueron abandonados tan rápido y fácilmente como fueron acogidos. Reseñar el proceso de la filosofía más a hispanoamericana- pese a la acción de personalidades descolantes y bien intencionadas- es hacer el relato del paso de la filosofía occidental *por* nuestros países, la narración de la filosofía europea *en* la América hispánica, no es historiar una filosofía *propia* de Hispanoamérica. En nuestro proceso histórico hay los cartesianos, los krausistas, los spencerianos, los bergsonianos y otros *ismos* europeos más; sólo eso, no hay figuras creadoras que funden y alimenten una tradición propia de *niismos* filosóficos nativos. Buscamos los aportes originales, la contribución en los planteos y en la soluciones, la respuesta de nuestros países al reto occidental- o al de otras culturas- y no lo encontramos o no encontramos. Nada sustantivo, digno de merecer una valoración histórica positiva. Nadie, creo, puede dar testimonio de su existencia si es pasablemente estricto en el juicio.

Las características que, según este balance, se ofrecen como más saltantes en el pensar hispanoamericano son los siguientes:

1. *Sentido imitativo de la reflexión.* Se piensa de acuerdo a moldes teóricos ya conformados, a los moldes del pensamiento occidental, sobre todo europeo, importado en la forma de corrientes, escuelas, sistemas totalmente definidos en su contenido y orientación. Filosofar es adoptar un ismo extranjero preexistente, suscribir ciertas tesis adoptadas al hilo de la lectura y la repetición más o menos fiel de las obras de las figuras más resonantes de la época.

2. *Receptividad universal.* O sea, una disposición abierta e irrestricta a aceptar todo tipo de producto teórico precedente de las escuelas y tradiciones nacionales más diversas, con estilos y propósitos espirituales muy varios, siempre y cuando, ciertamente, hayan logrado una cierta fama, un perceptible ascendiente en algún país importante de Europa. Esta receptividad, que denuncia falta de sustancia en las ideas y en las convicciones, se ha tomado muchas veces como una virtud hispanoamericana.

He aquí otros dos rasgos vinculados estrechamente con los anteriores:

3. *Ausencia de una tendencia característica*, definitoria y de una proclividad conceptual, ideológica, capaz de fundar una tradición de pensamiento, de dibujar el perfil de una manera intelectual. Repárese en el sello "empirista" que tiene el pensamiento británico, perceptible incluso en la obra de sus idealistas especulativos. No hay base sólida para definir un estilo semejante en la filosofía hispanoamericana. Se habla a veces de una inclinación práctica, otras de una vena especulativa del hispanoamericano. Aparte de que estos dos rasgos se contradicen, sus manifestaciones débiles y confusas- han desaparecido rápida

y casi completamente cada vez que han prevalecido influencias de signo contrario. A menos que se quiera contar como carácter distintivo justamente la ausencia de definición y la bruma de las concepciones, lo que equivaldría justamente a confirmar la tesis.

4. *Ausencia correlativa de aportes originales*, de ideas y tesis nuevas, susceptibles de ser incorporadas a la tradición del pensamiento mundial. No hay un sistema filosófico de cepa hispanoamericana, una doctrina con significación en el conjunto del pensamiento universal y no hay tampoco reacciones polémicas a las afirmaciones de nuestros pensadores, ni secuelas y efectos doctrinarios de ellas en otras filosofías, lo cual es una prueba adicional de la inexistencia de ideas y tesis propias. Los más relevantes filósofos de Hispanoamérica han sido expositores o profesores y, por más que en este campo su acción haya sido muy fecunda en el proceso educacional de nuestros países, no ha tenido efecto más allá de nuestro círculo cultural.

Veamos ahora otras características de índole ligeramente diferente, que complementan el cuadro que estamos trazando:

5. *Existencia de un fuerte sentimiento de frustración intelectual* entre los cultivadores de la filosofía. Es sintomático que, a lo largo de la historia de nuestra cultura, sus más lúcidos intérpretes se hayan planteado una y otra vez la cuestión de la existencia de un pensamiento filosófico propio y que, respondiéndola, como dijimos, casi unánimemente con una negación muy neta, hayan formulado proyectos para la construcción futura de tal pensamiento. Ahora bien, esta inquietud y esta reflexión no se dan o se dan rara vez en aquellos pueblos que han hecho aportes fundamentales al desarrollo de la filosofía y que, por decirlo así, están bien instalados en el territorio de la teoría filosófica y se mueven dentro de él como en un dominio propio. Los hispanoamericanos, en cambio, se han sentido aquí siempre en territorio ajeno, como quien hace incursiones furtivas y clandestinas, pues han tenido una viva conciencia de su carencia de originalidad especulativa.

6. *Ha existido permanentemente una gran distancia en Hispanoamérica entre quienes practican la filosofía y el conjunto de la comunidad*. No hay manera de considerar nuestras filosofías como un pensamiento nacional, con sello diferencial, como se habla de una filosofía alemana, francesa, inglesa o griega y no es posible que la comunidad se reconozca en estas filosofías, justamente porque se trata de pensamientos transplantados, de productos espirituales expresivos de otros hombres y otras culturas, que una minoría refinada se esfuerza en entender y compartir. No negamos que hay un factor universal en la filosofía, ni pensamos que la filosofía tiene que ser popular, pero en el modo propio de una forma muy elaborada de creación intelectual, cuando es genuina, traduce la conciencia de una comunidad y encuentra en ella honda resonancia, especialmente a través de sus derivaciones éticas y políticas.

7. Señalemos, por último, el hecho importante de que *un mismo esquema de desarrollo histórico y una misma constelación de rasgos -bien que negativos- convienen a la actividad desplegada durante más de cuatro siglos por los hombres dedicados a la filosofía en una pluralidad de países*; muchas veces muy alejados física y socialmente unos de otros como es el caso de Hispanoamérica. Aparte de que permite un enjuiciamiento general del pensar hispanoamericano -sin descartar la existencia de casos especiales y de variantes regionales, resultado de influencias divergentes dentro del marco común-, este hecho muestra que para comprender el pensamiento de nuestros países es preciso atender a aquello que,

como una realidad histórico-cultural básica, los liga por debajo de los enfrentamientos episódicos y de las separaciones políticas, casi siempre artificiales, de las naciones.

III

En sus *Lecciones sobre la historia de la filosofía* escribió Hegel: "La filosofía es la filosofía de su tiempo, un eslabón en la gran cadena de la evolución universal : de donde se desprende que sólo puede dar satisfacción a los intereses propios de su tiempo". En otra parte, confrontado con la existencia de sistemas que pretenden reproducir las doctrinas del pasado, o sea, hacer una suerte de traslado de un pensar a otro, formulaba esta tajante descalificación: "Estos intentos, son simples traducciones, no creaciones originales; y el espíritu sólo encuentra satisfacción en el conocimiento de su propia y genuina originalidad. "Con la cual el gran maestro de la historia de la filosofía ponían de relieve un hecho importantísimo en el dominio del pensamiento- que traduce un hecho más general de la existencia histórica-, a saber, que la filosofía como tal es un producto que expresa la vida de la comunidad, pero que puede fallar en esta función y, en lugar de manifestar lo propio de un ser, puede desvirtuarlo o encubrirlo. Se da el caso, según esto, de una filosofía inauténtica, de un pensamiento mistificado.

Hasta qué punto la filosofía puede ser inauténtica se hará claro tratando de precisar la misión y sentido del pensamiento filosófica. Tal como nosotros la entendemos, una filosofía es muchas cosas, pero entre ellas no puede dejar de ser - y es, seguramente, a la postre siempre- la manifestación de la conciencia racional de una comunidad, la concepción que expresa el modo como ésta reacciona ante el conjunto de la realidad y el curso de la existencia, su manera peculiar de iluminar e interpretar el ser en el que se encuentra instalada. Porque se refiere al conjunto de la realidad tiene que ver con lo esencial del hombre, con su compromiso vital. En esto se diferencia de la conciencia que no compromete al hombre total. Por otro lado, en cuanto es una conciencia racional, un intento de hacer inteligible el mundo y la vida, no se confunde con la fe religiosa que obra por sentimiento y sugestión. La filosofía tiene que ver así con la verdad total de la existencia racionalmente clarificada, lo que apela a la totalidad del ser personal humano y a su plena lucidez, dos formas de referirse a lo más propio de cada hombre.

Pero la filosofía puede ser inauténtica, según hemos visto. ¿Cómo ocurre esto? El hombre construye la imagen de sí mismo como individuos y como entidad social; es - para usar las palabras de Ortega- el novelista de sí. Pero puede serlo como un escritor original o como alguien que se ilusiona sobre sí, "se hace ideas" sobre sí mismo y toma como imagen suya la de otro. Entonces, creyendo conocerse, se ignora. Una filosofía puede ser esta imagen ilusoria de sí la representación mistificada de una comunidad, por la cual ésta "se hace ideas" - veras ideas- sobre sí misma y se pierde como conciencia veraz. Esto ocurre cuando la filosofía se construye como un pensamiento imitado, como una transferencia superficial y episódica de ideas y principios, de contenidos teóricos motivados ante el mundo que no pueden repetirse o compartirse y que a veces son contrarias a los valores de las demás comunidades. Quien asume este pensamiento imitado cree verse expresado en él y de hecho se esfuerza por vivirlo como suyo, pero casi siempre no se encuentra en él. La ilusión y la inautenticidad que prevalecen en este caso se paga con la esterilidad, y la esterilidad, que denuncia una falla vital, es siempre un riesgo para la vida individual y colectiva.

Esta ilusión antropológica tiene no obstante un lado veraz. El hombre de la conciencia mistificada expresa por esta conciencia sus propios defectos y carencias. Si una comunidad adopta las ideas y valores

ajenos, si no puede darles vida propia y potenciarlos, sino que los remeda en su carácter extraño, es porque en su ser prevalecen los elementos enajenantes y carenciales. Una representación ilusoria de su no es posible sino en la medida en que no hay cumplimiento de sí, en la medida en que no se alcanza a vivir genuinamente, por lo menos en ciertos sectores muy importantes de la existencia histórica. En este punto es, pues, inexacto -aunque no falso- el negar veracidad a las filosofías inauténticas. Más exacto es decir que mienten sobre el ser que las asume, pero al mentir dan expresión a su defecto de ser. fallan al no ofrecer la imagen de la propia realidad como debiera ser, pero aciertan, sin proponérselo, como expresión de la falta de un ser pleno y original.

Cuando en ciencia social se hable de cultura, por exigencia de la exactitud y la objetividad científicas, se suelen significar con este término un concepto único y neutral. Este uso, que por cierto ha permitido generalizar explicaciones y manipular empíricamente la vida social es, sin embargo, insuficiente. Creo que esta ciencia está ya en condiciones de asumir como datos positivos y de elaborar teóricamente los hechos concernientes a la inautenticidad y la alienación de la sociedad y la cultura.

El marxismo y el psicoanálisis, empíricamente controlados, pueden dar sugerencias muy valiosas a este respecto. Porque no me parece posible comprender la vida humana sin distinguir las carencias y las plenitudes históricas, las realizaciones y las alienaciones de las comunidades y los individuos que las integran, lo cual nos obliga a diversificar conceptos. A este respecto, creo que conviene manejar un concepto fuerte propio de *cultura* como la articulación orgánica de las manifestaciones originales y diferenciales de una comunidad - susceptible de servir de pauta para contrastar la obra-histórica de los pueblos-, reservando otros sentidos y otros conceptos, como los de modo de obrar, de proceder o manera de reaccionar para otros fenómenos paralelos. Estos conceptos, a diferencia del de cultura, sería aplicable a cualquier grupo social, incluso si éste no llega a la originalidad y madurez cultural en sentido propio. Es preciso entonces incluir en la terminología antropológica, al nivel social y cultural, los conceptos de frustración, enajenación, autenticidad y mistificación, sin los cuales la múltiple variedad de la existencia histórica no puede comprenderse, como lo estamos comprobando en el caso de la filosofía hispanoamericana.

IV

En Hispanoamérica se observa un defecto de cultura. El pensamiento filosófico hispanoamericano - y con el todo otro pensamiento afín por sus propósitos explicativos - ofrece ese sello de negatividad a que nos hemos estado refiriendo al hablar de las filosofías como conciencia ilusoria del propio ser. Por imitativa ha sido hasta hoy, a través de sus diversas etapas, una conciencia enajenada y enajenante, que le ha dado al hombre de nuestras comunidades nacionales una imagen superficial del mundo y de la vida. No ha obedecido en verdad a motivaciones sentidas por este hombre, sino a las metas y los intereses vitales de otros hombres. Ha sido una novela plagiada y no la crónica verídica de nuestra aventura humana.

Como hemos señalado, hay consenso en los intérpretes del pensamiento y la cultura de Hispanoamérica sobre la existencia de un problema que afecta su sentido y función. La constatación de esta situación problemática en lo que toca a la filosofía ha sugerido varios intentos de explicación que conviene recordar y examinar, aunque sea en un apretado resumen.

1. Una primera reacción es la de valorar positivamente al pensamiento hispanoamericano tal como se nos da, soslayando sus aspectos negativos o interpretándolos - por un cierto método de sublimación- como formas originales, distintas del pensamiento filosófico regular, pero valiosas por sí mismas como creaciones espirituales. Se resalta, por ejemplo, el universalismo de nuestro pensar, que es el reverso optimista de la receptividad sin límites que hemos mencionado, antes; o el practicismo, que encubre una debilidad de la reflexión teórica. Un cierto autoctonismo se da la mano aquí con una conciencia conformista para ver en la carencia o en la debilidad un modo original de filosofar, olvidando que nuestro pensamiento ha probado que no puede vivir sin el alimento exterior y que es incapaz de hacer sentir su personalidad -por ejemplo, provocando reacciones polémicas o determinando influencias que lo prolonguen y enriquezcan- en el curso del pensamiento mundial.

2. Aunque cercana a la anterior, una segunda actitud tiene signo más bien negativo. Quienes la adoptan reconocen que no hay una filosofía vigorosa y creadora en Hispanoamérica y explican este hecho apelando generalmente a causas étnicas. Se dice, vg., que esta situación es el efecto de nuestra mentalidad, que nuestra raza no tiene disposición filosófica, que la filosofía no armoniza con el genio de nuestro pueblo, mejor dotado para otras creaciones espirituales. La tesis supone generalmente la afirmación de que existe una vigorosa constelación de valores y productos culturales genuinos, diferentes de los filosóficos, de lo cual, por cierto, no hay prueba. Esta opinión no resiste mucho la confrontación con hechos notorios que muestran que las carencias y la inautenticidad alcanzan a otros campos muy importantes y aun cubre el ámbito entero de la cultura.

3. Una tercera explicación apela a la juventud histórico cultural de nuestros pueblos. Se piensa que cuatrocientos años de evolución - sin contar el proceso de las civilizaciones anteriores - no son suficientes para aclimatar la filosofía y que cabe esperar un cambio sensible en este aspecto cuando la comunidad hispanoamericana logre la madurez que hoy le falta. Se olvida con esto que otros pueblos más "jóvenes" - para usar este concepto que, por cierto, no es muy claro antropológicamente- y con menos añeja tradición intelectual - como es patentemente el caso de los Estados Unidos- sí han logrado crear un pensamiento filosófico propio.

4. Acercándose a un planteo con mayor dosis de realismo históricos, aunque sin tocar los factores a mi juicio más decisivos, otra explicación apela a la precariedad de las condiciones institucionales y de los medios sociales necesarios para el desenvolvimiento y avance del genuino pensamiento teórico. En este caso se tiene sobre todo en mente la organización académica y profesional coordinada con el cultivo de la filosofía como especialidad universitaria y las múltiples ocupaciones o actividades profesionales de los pensadores hispanoamericanos. Lo cual permite esperar una evolución favorable en vista de que en nuestro tiempo se ha ganado ya una normalidad en el *status* académico de los estudios de filosofía. Haya en la base de esta explicación una idea muy limitada y parcial de las condiciones en las cuales prospera la filosofía. Se toma a ésta como una actividad estandarizada y se da por sentado que la atmósfera universitaria es algo así como el lugar natural del pensamiento. Fuera de que semejante idea lleva aparejado el riesgo de confundir a los filósofos, se pasa por alto en ella el hecho muy significativo de que muchos de los más grandes pensadores no gozaron de las facilidades referidas, ni fueron - y más de una vez no quisieron ser- profesores universitarios. Piénsese en Descartes, Locke, Spinoza, Leibniz, Hume, para no citar sino unos cuantos nombres famosos, que se dedicaron a muy otras actividades que el magisterio.

Si las explicaciones que he revisado son insuficientes o equivocadas, como me parece que son, es preciso volver la mirada a otro tipo de causa y factores explicativos, más amplios y profundos, que operan

en ese terreno de realidades fundamentales, gracias al que, como vimos pese a las desconexiones y separaciones, se produce una coincidencia en sus caracteres y una evolución común del pensamiento filosófico en las naciones hispanoamericana. Es preciso reconocer la necesidad de buscar en el modo de vivir de nuestro pueblos, como organismos sociales, como conjuntos históricos-culturales, los factores y causa capaces de dar cuenta del problema que nos ocupa. Una conciencia filosófica defectiva e ilusoria hace sospechar la existencia de un ser social defectivo e inauténtico, la carencia de una cultura en el sentido fuerte y propio del término antes definido. Este es el caso de Hispanoamérica.

V

Al comentar un libro mío sobre la historia de las ideas contemporáneas en el Perú, el joven historiador francés Jean Piel, parafraseando la famosa frase de Montesquieu, preguntaba: ¿Cómo se puede ser peruano? La pregunta vale igual para toda Hispanoamérica, porque hay un problema de autenticidad en el hombre de esta parte del mundo. Por cierto que, en el nivel de los simples hechos, de lo natural, la pregunta no ofrece dificultad y quizá no vale la pena de plantearla. Se puede ser cualquier cosa desde el momento que se es. Pero cuando se toma en cuenta todo lo que comporta un ser histórico como tal, todo lo que implica de aspiraciones y proyectos, de normas y valores, además de realidades naturales, entonces la cuestión adquiere pleno sentido y vale a preguntar por la posibilidad y el destino de un existir inauténtico. Porque lo cierto es que los hispanoamericanos viven desde un ser pretendido, viven la pretensión de ser algo distinto de lo que son y podrían ser, viven alienados respecto a su propia realidad, que se ofrece como una instancia defectiva, como carencia múltiples, sin integración ni potencia espiritual.

De allí que en nuestra comunidades prevalezca la mistificación y la ficción. Muchas instituciones tienen signo distinto del que declaran, la mayoría de las ideas cobran un sentido diferente y las más de las veces opuesto al significado original que oficialmente poseen. Las más variadas formas de conducta y relaciones intersubjetivas, usos y costumbres coinciden en funcionar u estar motivadas de modo contrario a lo que pretendidamente les corresponden: piénsese en la democracia hispanoamericana o en la libertad de empresa, en la religión, en la Universidad, en la moralidad, y se verá a qué inversión de ser apuntan mis consideraciones. En última instancia vivimos en el nivel consciente según modelos de cultura que no tienen asidero en nuestra condición de existencia. En la cruda tierra de esta realidad histórica, la conducta imitativa da un producto deformado que se hace pasar por el modelo original. Este modelo opera como mito que nos impide reconocer nuestra situación y poner las bases de una genuina construcción de nosotros mismos. Semejante conciencia mistificada es la que, por ejemplo, no lleva a definirnos como occidentales, latinos, modernos, demócratas o católicos, dando a entender en cada uno de estos casos - por obra de los mitos enmascaradores que tiene libre curso en nuestra conciencia colectiva - algo distinto de lo que en verdad existe.

Este uso de patrones extraños e inadecuados, de ideas y valores que no hacen juego con las realidades y reflejan una imagen parcial o falseada de nuestro modo de ser, es lo que en última instancia sanciona la filosofía hispanoamericana, y lo sanciona en un doble sentido, a cauda de la ambivalencia de nuestro existir, a saber: como asunción, consciente de conceptos y normas sin raíces en nuestra inquietud histórico - existencial, y como producto imitativo, sin originalidad y sin fuerza, del pensar ajeno. La filosofía hispanoamericana sanciona la inautenticidad de nuestra cultura ofreciéndose en sus ideas y

valores - cuya misión es iluminar la vida- como un producto que ignora la realidad y alienta el espíritu.

No es extraño que una comunidad desintegrada y son potencialidad, una comunidad alienada, dé una conciencia filosófica mistificada. La filosofía, que en una cultura plena es la cima de la conciencia, es una cultura defectiva no puede sino ser una expresión artificial y sin sustancia, un pensar ajeno al cuerpo vivo de la historia, extraño al destino de los hombres de la comunidad en que se sustenta y alienta por principio.

VI

¿Dónde está la causa, el complejo determinante de esta condición de Hispanoamérica como conjunto y también de cada una de las naciones que forman parte de ella? Si nos percatamos de que estas condición no es exclusiva de los países hispanoamericanos sino que en muchos es similar a la de otras comunidades y conjuntos regionales de naciones, todas las cuales pertenecen a lo que hoy se conviene en llamar Tercer Mundo, se hará claro que para explicarla es indispensable utilizar el concepto de subdesarrollo, con el concepto correlativo de dominación. En efecto, los países subdesarrollados presentan una suma de características básicamente negativas que, de un modo o de otro, se vinculan con lazos de sujeción a otros centros de poder económicos-políticos. Estos centros de poder- que dirigen de acuerdo a sus propio intereses el proceso de los países dependientes- están situados en las naciones desarrolladas, en las metrópolis o en las grandes potencias industriales. Y estas características negativas corresponden justamente a factores que, sin dificultad, dan cuenta de los fenómenos de una cultura como la Hispanoamericana. No es por azar que nuestros países estuvieron sujetos primero al poder español y que pasaron de la condición de colonias políticas de España a la de factorías y centros de aprovisionamiento o mercados del imperio inglés, sometidos a su control económico, imperio que heredaron, con una red de poder más eficaz y cercana, los Estados Unidos. Dependientes de España, Inglaterra, o los estados Unidos, hemos sido y somos subdesarrollados - valga la expresión - de estas potencias y, consecuentemente, países con una *cultura de dominación*.

Doy aquí grandes rasgos de la condición y referencias globales al fenómeno del subdesarrollo y la dominación de Hispanoamérica y prefiero quedarme en este plano para llamar mejor la atención sobre el hecho básico de nuestra cultura. Se puede objetar, a no dudarlo, la simplicidad de la explicación. Creo que podrían matizarse mucho sin variar el fondo de las tesis: pero temo que los árboles de la matización no nos dejen ver el bosque de la causa básica, temo que el pluralismo refinado de la explicación nos desvíe de la comprensión original. Por eso insisto en que lo decisivo en nuestro caso hispanoamericano es el subdesarrollo, la dependencia y los lazos de dominación, con los caracteres peculiares que permiten concretarlo como fenómeno histórico.

El efecto socio-cultural de este estado de cosas es esa sociedad mal formada y esa cultura defectiva, que la filosofía expresa, recordemos que nuestra filosofía fue un pensamiento originalmente impuesto por el conquistador europeo, de acuerdo a los intereses de la corona y la iglesia española. Más adelante ha sido un pensamiento de clase dirigente o de élites oligárquicas refinadas, cuando no ha correspondido abiertamente a olas de influencia económico- política extranjera. En todos estos casos operan el subdesarrollo y la dominación. Por otro todo, los caracteres que señalamos al describir nuestro pensamiento no sólo no contrarían esta explicación por el subdesarrollo sino que se armonizan cabalmente con ella. Los países dominados viven hacia afuera, dependiendo en su existencia de las

decisiones de las potencias dominantes que cubren todos los campos; este rasgo no es ajeno a la receptividad y al carácter imitativo de la filosofía - y no sólo de la filosofía- que es típico de Hispanoamérica. Como, por otro lado, a estos países les falta fuerza y dinamismo por la condición deprimida de su economía y por la carencia de integración y organicidad en su sociedad que comparta el subdesarrollo, no hay un sello propio del pensamiento que neutralice esta receptividad y esta tendencia a la imitación, ni las producciones espirituales en conjunto pueden lograr el vigor necesario para insertarse como aportes novedosos en el proceso mundial de la civilización. La distancia entre quienes practican la filosofía y la comunidad en este caso - a diferencia de lo que ocurre normalmente entre el especialista y el público- el abismo entre las élites ilustradas que viven según un modelo exterior y las masas pauperizadas y analfabetas, encuadradas dentro del marco de tradiciones remotas y esclerosadas. Y la frustración se enraiza en la imposibilidad de vivir según los patrones culturales extranjeros y en la incapacidad simultánea de hacer fecunda en el pensamiento la vida de la comunidad. Esta situación es común, como hemos visto, a Hispanoamérica, justamente en la medida en que es común el subdesarrollo y, con él, la dependencia y la dominación.

VII

Nuestro pensamiento es defectivo e inauténtico a causa de nuestra sociedad y nuestra cultura. ¿Tiene que serlo necesariamente, siempre? ¿No hay escape a esta consecuencia? Es decir, ¿no hay manera de darle originalidad y autenticidad? Sí la hay, porque el hombre en ciertas circunstancias - no frecuentes ni previsibles- salta por encima de su condición actual y trasciende en la realidad hacia nuevas formas de vida, hacia manifestaciones inéditas que perdurarán o darían frutos en la medida en que el movimiento iniciado pueda extenderse y provocar una dialéctica general, una totalización del desenvolvimiento, eso que en el terreno político-social son las revoluciones. Eso significa que aquella parte del hombre que se empuja sobre su circunstancia no podrá hacerlo con fertilidad y de nodo perdurable sino en la medida en que el movimiento sea capaz de articularse con el resto de la realidad y provocar en ésta una mutación de conjunto. Si esto es válido para la sociedad y la cultura en general, lo es también para la filosofía, sin contar el hecho de que la filosofía, mejor que otras creaciones espirituales, por su condición de foco de la conciencia total del hombre, puede ser esa parte de la humanidad que se empuja sobre sí y que supere la negatividad del presente hacia formas nuevas y superiores de la realidad. Pero, para ello tendrá que poseer determinadas valencias susceptibles de conectar la teoría pensada con toda la realidad vivida y tendrá que operar de un modo tal que, por su utilización eficaz y prudente de los recursos históricos disponibles, produzca en las áreas adecuadas de la vida social las reacciones dialécticamente más fecundas. Hegel decía que el buho de Minerva levantaba el vuelo al atardecer, con lo cual daba a la filosofía el carácter de una teoría que elucida el sentido de los hechos ya consumados. No siempre es así; contra lo que pensaba Hegel, creemos que la filosofía puede ser y en más de una ocasión histórica ha tenido que ser la mensajera del alba, principio del cambio histórico por una toma de conciencia radical de la existencia proyectada al futuro.

La filosofía en Hispanoamérica tiene, pues, una posibilidad de ser auténtica en medio de la inautenticidad que la rodea y la consume: convertirse en la conciencia lúcida de esa condición y en el pensamiento capaz de desencadenar el proceso superador de ella : ha de ser una reflexión *sobre* nuestro *status* antropológico y desde nuestro propio status negativo, con vistas a su cancelación.

Por consiguiente, la filosofía hispanoamericana tiene ante sí- como posibilidad de su propia recuperación- una tarea destructiva-a la larga destructiva también en su entidad actual. Debe ser una conciencia canceladora de prejuicios, mitos ídolos, una conciencia desveladora de nuestra sujeción como pueblos y de nuestra depresión como hombres, una conciencia crítica y analítica de las posibilidades y las exigencias de nuestra afirmación como humanidad. Todo lo cual demanda un pensamiento que desde el principio ponga de lado toda ilusión enmascaradora y busque, sumergiéndose en la sustancia histórica de nuestra comunidad, las categorías y los valores que la expresen positivamente. Estas categorías y valores tienen que ser justamente aquellos capaces de encontrar resonancia en el conjunto del mundo hispanoamericano y desencadenar, junto con otras fuerzas convergentes, un movimiento de transformación que cancele el subdesarrollo y la dominación.

Creo indispensable advertir que no estoy postulando la necesidad de una filosofía *práctica, aplicada o sociológica*, como más de una vez se ha propuesto como modelo del pensamiento hispanoamericano. Estoy convencido de que el carácter teórico estricto, la más alta exigencia reflexiva es indispensable en toda filosofía fecunda, y es preciso advertir, de paso, que la distribución de tareas en filosofía recomendada algunas veces, inclusive por figuras próceres de nuestra cultura, según la cual la teoría correspondería a Europa y la aplicación a Hispanoamérica, es una manera más de condenarnos a la dependencia y a la sujeción. En filosofía, como en ciencia, sólo quien tiene la clave de la teoría puede hacer suyos los avances y los poderes de la civilización. Nuestra filosofía debe ser, entonces, teoría y a la vez aplicación, concebidas, ejecutadas a nuestro modo propio, de acuerdo a nuestras pautas y categorías, así como la ciencia que, pese a su neutralismo declarado, comporta, sobre todo en las disciplinas sociales, un ingrediente de interpretación y de ideología y debe ser elaborada por nosotros como teorías según nuestros propios patrones y aplicada de acuerdo a nuestros fines.

Por consiguiente, quienes sienten el llamado del pensamiento reflexivo en Hispanoamérica no pueden dispensarse de adquirir las técnicas desarrolladas por la filosofía en su larga historia, ni pueden dejar de lado todos aquellos conceptos capaces de servir como soporte de una teoría rigurosa. A costa seguramente de penosos esfuerzos deben hacer suyos todos estos productos, más difíciles de adquirir por ellos sin el respaldo de una sólida base cultural nacional. Pero todo el tiempo han de tener conciencia de su carácter provisional e instrumental y no tomarlos como modelos y contenidos que hay que imitar y repetir como absolutos, sino como herramientas que hay que utilizar en tanto no haya otras más eficaces y más adecuadas al descubrimiento y expresión de nuestra esencia antropológica.

Esta es la tarea que tenemos por delante. En ciertos casos será imposible cumplir cabalmente sus metas, pero hay que tender a ellas con la conciencia de que la dificultad aumenta cada día por la dinámica de la historia mundial. En el gran campo de la competencia internacional, son cada vez más agudas las diferencias que separan a los países subdesarrollados de los desarrollados, a los países proletarios, y es por tanto cada vez más fuerte y permanente la sujeción de las primeras a las segundas y más graves la enajenación del ser de las naciones dominadas, entre las cuales se cuentan las hispanoamericanas. Pero hay todavía posibilidad de liberación. En la medida en que la hay estamos obligados a optar por una línea de acción que materialice esa posibilidad. La filosofía tiene también delante esta opción de la que depende, además, su propia constitución como pensamiento auténtico.

¹ Augusto Salazar Bondy, ¿Existe una filosofía en nuestra América?, Siglo XXI, México, 1988, 11a edición.

El Método de pensar Latinoamericano: La Analéctica como Ruptura Teórica¹

El método como camino del pensar

Recordando que método, meta-ódos, es subir a través del camino, es saber caminar, es saber resolver las cuestiones que se van presentando, quería indicarles el camino que he seguido.

Este camino, aunque no sea el único posible, es un método del pensar. Advierten que he dicho “pensar” y del pensar que he expresado a lo largo de las conferencias anteriores es de lo que se trata ahora.

¿Cómo surge el pensar? ¿Cómo es que alguien piensa? Antes dijimos que Descartes declaró al “yo pienso” como el origen. Heidegger, oponiéndose a ello, dirá que el pensar es algo que surge desde la cotidianidad: “soy-yo-un-mundo”; el mundo de mi barrio, de mi pueblo, de mi provincia, de mi nación, etc. Desde ese mundo surge el pensar y se vuelve reduplicativamente sobre lo que me acontece-para esclarecerlo. En el día en que alguien comienza a pensar lo que antes aceptaba al igual que todos con la seguridad más absoluta, en ese día se produce la ruptura a la cotidianidad.

El pensar como crisis de la cotidianidad.

La ruptura de la cotidianidad permite a quien la sufre pensar en la crisis como pensar. Uso la palabra crisis, que viene del griego Krineín, que significa “separar”, “krineo-krisis” es el acto de separar, es “juicio”. “Criterio” significa en cambio “tribunal”.

Mientras alguien está en la cotidianidad no está “separado” no tiene criterio, ni juzga. En cambio en la crisis, al separarse, desde la trascendencia, desde esa superación del horizonte, se vuelve sobre la cotidianidad para emitir un juicio. Esta crisis de la que hablamos es existencial, en el sentido de que es una crisis cotidiana, una crisis de la vida para quien la experimenta, una ruptura en su vida. Nadie puede pensar si no se convierte de la cotidianidad al pensar, lo cual significa sufrimiento, ruptura de cantidad de hábitos, con-versión a una nueva vida.

Jolif, un pensador francés de quien fui discípulo, dice del pensar, que es una “muerte a la cotidianidad”. Una muerte, porque si no muero al modo obvio e ingenuo de vivir en el mundo, en mi mundo, jamás podré pensar. El que hace filosofía repitiendo libros y estudiando sistemas, permaneciendo igual que antes de haber comenzado a estudiar, no hace filosofía; si su vida cotidiana no se pone en crisis radical y, del dolor de la muerte de su cotidianidad no surge un hombre nuevo, su pensar no es filosófico. O, más simplemente, no piensa.

Es por lo dicho, que la filosofía, como introducción a la filosofía, tiene que tener el entusiasmo de la exhortación. ¿Cómo hacer para sacar a alguien de la cotidianidad al pensar filosófico, si no es invitándole a algo mucho más humano y apasionante que la mera cotidianidad? En griego la exhortación se llama *protreptikós*. Aristóteles tiene un libro titulado el *Protréptico*, que es una exhortación a la conversión, al pasaje a la trascendencia. Sólo cuando se produce el pasaje a la trascendencia desde la cotidianidad, se da el pensar.

Vuelta al mundo en busca del fundamento.

El pensar, entonces, es esclarecer lo cotidiano ; hay dos caminos para lograr este esclarecimiento. Hay un camino que definiría, con Ricoeur, como el “camino largo”. Es el camino que, para llegar al fundamento de una época o de un mundo (me refiero al fundamento del que hablé al comienzo), transita por muchas mediaciones. Ese camino -dice Ricoeur- comienza por ser simbólica ; efectivamente, parte de las obras de la literatura, de la economía, de la política, de aquellas obras que muestran lo que acontece en el mundo cuyo fundamento busco, y va de horizonte en horizonte hasta llegar al fundamento. Este “camino largo” es muy importante, porque, al recorrerlo, se van asimilando e incorporando las obras humanas de la época o del mundo que se quiere pensar o esclarecer.

En América latina, por ejemplo, el descubrimiento del ser nacional (del fundamento) exige conocer el *Martín Fierro*, el *Popol Vuh*, el *Chilam Balam*, llegar así al fundamento.

El camino ontológico: búsqueda del sentido del ser.

El sentido griego del ser.

El “camino corto”, en cambio, es un encarar en forma directa el esclarecimiento del fundamento de una época. es el camino *ontológico* que, partiendo de lo cotidiano, se pregunta por el sentido del ser de una época. Es lo que hice un poco al comienzo de estas conferencias, cuando me pregunté, por ejemplo, por el fundamento del mundo de los griegos. Cuando se ascienden las escalinatas de la Acrópolis de Atenas, se ven los propíleos del mármol blanco en contraste con el cielo azul. Al mirar esto, uno tiene que situarse en el mundo de los griegos si quiere interpretar lo que ve ; al situarse, las columnas dejan de ser cosas, entes, y el cielo azul ya no es el que puedo ver en Mendoza en el siglo XX cruzando por aviones. Ese cielo es la esfera celeste, es la paz de los dioses. De no mirarlo así, no se comprende nada de lo que se ve. Al subir las escaleras de la Acrópolis, uno se da cuenta de que las escaleras y los propíleos están “debajo” del cielo, de Urano habitado por Zeus y demás dioses, y de que al ascender uno tiene que mirar forzosamente hacia el cielo, hacia lo divino.

Y bien, el último horizonte del mundo de los griegos era lo divino, llamado por ellos *physis*, palabra que no puedo traducir al castellano, pero que denominaremos -por hacerlo de laguna manera- la “naturaleza”. Entonces, desde la “naturaleza”, que retornaba eternamente sobre sí misma y era invariable, los griegos interpretaban todo lo que acontecía en su mundo.

Heidegger, cuando trata cualquier cuestión, lo primero que se pregunta es ¿cuál es el sentido del ser?, ¿qué contenido concreto tiene el fundamento de ese mundo? Lo mismo hace Marx, cuando habla del método dialéctico en la economía política, clara que en este caso se pregunta por el fundamento de lo económico como tal : es el trabajo como trabajo, anterior a toda terminación o división. El trabajo individuo es el ser de lo económico.

Tomando a Francisco Romero (filósofo argentino que murió en 1964), por ejemplo, podemos internarnos en su lógica, en su psicología, en su teoría del hombre o en cualquiera de sus obras ; este modo, es el modo óntico o el “camino largo”. El “camino corto” sería preguntarnos: ¿cuál es el sentido del ser para Romero? ¿cuál es el fundamento de todo su pensar? Si nos contestamos esta pregunta habremos esclarecido todo el pensar de Romero. Trabajando así, uno llega a darse cuenta de que para Romero, el fundamento es el sujeto y partiendo de la *subjetividad del sujeto* demuestra todo el resto. Lo importante

entonces es saber que teniéndose la clave se entiende todo el pensar de un filósofo. Al punto de que, si no entiendo que para los griegos lo que “es” es divino, eterno y que uno de los modos de manifestación de la *physis* es la naturaleza, entonces no entiendo nada. Cuando un griego dice: “Esto *es* una isla”, esa isla lo *es* porque está siendo de alguna manera y desde siempre en lo divino y eternamente retornante, de modo que mirará nuevamente infinitas veces esa isla. Si no interpreto esto así, no soy griego y no entiendo de ninguna manera lo que para este hombre significa la praxis o lo que significaba el bien, o la “necesidad” del destino que se cumplía sobre el héroe y en cuyas manos vivía cada griego.

El método supone siempre ir al fundamento de una época. Desde el fundamento, en el caso de los griegos, puedo descubrir el sentido de Atenas en el siglo V a.C., para después entender lo que hace y por qué lo hace un ciudadano de esa época. Si no voy de horizonte en horizonte, no entiendo quién es ese griego.

Si quiera saber quién era Sarmiento, por ejemplo, debo ir no sólo al horizonte del siglo XIX de Argentina, sino al horizonte de la época en totalidad. Para conocer cuál era el fundamento del ser de aquel escritor político, tengo que proceder de ese modo pues, de lo contrario, me quedo en lo anecdótico, en el hecho de que lo desterraron a Chile y que a su regreso fue presidente, etc, lo cual no me interesa como filósofo. Lo filosófico u ontológico es ir al fundamento.

El sentido medieval del ser.

El pensar medieval desborda sentido griego del ser. En esa época se piensa que el origen del cosmos no es el cosmos como divino, sino al contrario, es el Otro : es Dios. Por lo tanto, el cosmos como totalidad se desacraliza. El sol y el cielo dejan de ser dioses y pasar a estar al servicio del hombre. Paradójicamente, el hombre griego adoraba la “naturaleza”, mientras el hombre medieval se convierte en el centro del cosmo y coloca a Dios solamente como futuro histórico. Es allí donde surge la historia. Se da otro sentido de ser ; al cambiar el sentido del ser cambia todo lo que acontece en el mundo.

Adviertan cómo trabaja este método: Si quiero, por ejemplo, describir el mundo de los araucanos debo preguntarme por el sentido radical que ellos tenían del ser. Los araucanos están mucho más cerca de los griegos que los medievales, ya que para estos indios lo divino es lo natural y la *physis*, aunque la nombre de otra manera que los griegos. Procediendo así, uno puede llegar a descubrir la articulación interna de ese mundo, al punto de lograr ver las llanuras habitadas por los dioses, tal como las veían los araucanos desde sus toldos. Si uno tiene esa capacidad de re-creación, podrá describir lo que ellos veían, sentían y hacían entendiéndolo desde dentro de su mundo. El método que nos permite esclarecer el fundamento, es el método que nos permite esclarecer el fundamento, es el método ontológico; método dialéctico en su ciencia.

Ya dijimos, más de una vez que el mundo medieval es superado por el mundo moderno y éste, al colonizar la epifanía del Absoluto, que son todos los nombres de la “periferia”, se diviniza a sí mismo.

El sentido moderno del ser y la pretendida superación heideggeriana.

El fundamento del hombre moderno es la subjetividad del sujeto. El ente en el mundo es, en el fondo, aquello que produzco. ¿Por qué me interesa una galaxia? Me interesa en tanto que puedo observarla o

me ilumina o tiene alguna relación conmigo ; si no es así, no me interesa. Las cosas son en tanto que el hombre las produce o tiene alguna relación de explotabilidad con ellas; las cosas que no se producen o las que no tienen relación de explotabilidad con él, las ignora, niega de alguna manera su existencia. Es decir, la subjetividad del sujeto se transforma en el fundamento.

Y bien, es aquí donde aparece Heidegger de nuevo. En la modernidad se piensa que el hombre es un sujeto que se relaciona con objetos. Hay un sujeto y un objeto, a partir de los cuales surgen todas las descripciones. El objeto es el ente y cuando lo conozco lo interpreto. Heidegger objeta, sin embargo, que el sujeto no es lo primero, así el mundo y antes del sujeto está el hombre. La relación “hombre-mundo” está más allá que la de “sujeto-objeto”. Ejemplifiquemos : el borrador es un objeto, pero ¿cómo llego a obtener el concepto de borrador? En la totalidad de mi mundo, este objeto (borrador) está arrojado ante mí, ante mi consideración ; no es ninguno de los otros objetos; lo interpreto desde la totalidad de mi experiencia. Esa totalidad de mi experiencia es previa a la concepción. Es decir, para saber cómo conceptúo el objeto, primero debo saber cómo es que estoy en un mundo cotidianamente.

Explica Heidegger que más allá del objeto está el mundo ; lo esencial es describir ese mundo. Describir el mundo como tal es proceder de acuerdo al método ontológico, y describir el objeto como un ente es situarnos al nivel *óntico* según Heidegger. Pasar del horizonte del ente al horizonte del ser es pasar de un horizonte a otro horizonte, es un proceso dialéctico.

Este proceso ontológico entonces, es un pasar de un horizonte a otro horizonte hasta llegar al último ; el pasaje adecuado es el método dialéctico. En esto Heidegger está con Hegel y con todos los ontólogos de la historia. De manera que se trata de una interpretación ; interpretación en griego es *hermenéuein*; una hermenéutica de la cotidianidad. esto significa lo siguiente : estoy todos los días en mi mundo cotidiano, comprando el pan, trabajando, cobrando mi sueldo, etc; es mi experiencia cotidiana. Interpreto las cosas; sé lo que es el pan, lo que es la panadería; todo lo que me acontece lo interpreto . Pero ésta es una interpretación existencial o cotidiana. de lo que se trata ahora es de efectuar una interpretación existencial : ontológica. Todo lo que me acontece cotidianamente deber ser clarificado metódicamente, para que habiendo establecido cuál es el fundamento pueda fundar pensadamente el sentido de cada cosa y poder decir: “El reloj lo llevo porque debo ahorrar el tiempo para ahorrar dinero, ya que, en el fundamento, en el ser, tengo el proyecto de “estar-en-la-riqueza”, porque soy un burgués”. Es decir, este llevar el reloj es lo *óntico* correspondiente al proyecto de “estar-en-la-riqueza”. Descubrir la relación es ya la dialéctica ; de lo *óntico* voy a lo ontológico ; explico el ente desde el horizonte comprensible. Pasa a la interpretación explícita , al esclarecimiento de lo implícito que es lo cotidianos.

La filosofía como interpretación ontológica de la cotidianidad.

Ayer, en ocasión de la conferencia anterior, alguien me decía : “Lo que usted explica parece ser una filosofía que se *aplica* a la realidad”, le respondí, y respondo ahora : lo que intento no es una filosofía que se aplique a la realidad, sino un pensamiento que parte de la realidad. ¿Por qué? Porque lo que me interesa es la cotidianidad ; que es lo único que vale la pena ser pensado.

Ahora estamos pensando el pensar ; estamos avanzando una reflexión metodológica. En tanto que cuando pensamos la cotidianidad practicamos una metódica. Hay diferencias. Alguien puede tener un método y no saber cuál es; saberlo, implica una reflexión metodológica.

Es por eso que en América latina el tema es: cotidianidad latinoamericana. Si la filosofía se limita a pensar la filosofía no está en el tema. Pensar la cotidianidad es filosofar interpretar ontológica o existencialmente la cotidianidad existencial. Y bien, esto es la ontología en el sentido estricto. ¿Por qué? Porque el ente concreto (por ejemplo el reloj) es pensando desde su fundamento. El fundamento es lo ontológico, y hacer expreso el fundamento es ya la ontología como pensar filosófico. Heidegger intenta superar dos momentos del pensar moderno a través de las siguientes correcciones. Primera corrección: al pensar moderno que consideraba al “yo pienso” como lo primero le opone el “soy-el-mundo”; sólo en segundo lugar pienso, ya que el pensar es un modo fundado de “ser-en-el-mundo”. Segunda corrección: el yo que piensa es segundo con respecto al yo concreto; el yo concreto existencial es el yo en el mundo, en tanto que el “yo pienso” es un volverse o reflejarse sobre la cotidianidad.

Estamos en ontología y ustedes pueden creer que ya hemos terminado. Y bien: no, sólo hemos comenzado. Nos queda superar todo lo dicho hasta aquí.

Crítica a la ontología : el mundo como totalidad.

Subrepticamente, el horizonte del que hablamos es presentado por Heidegger con la palabra “mundo”. La descripción es del “ser-en-el-mundo”; esto significa: soy único y mi mundo es único; es la totalidad neutra, inocente.

Parecería que de esta manera hemos llegado al fin, al fundamento. En realidad, esa totalidad es opresora; es la totalidad europea del siglo XV al siglo XX que colocó a otros hombres como si fueran cosas en su mundo; los “comprendió” en su cotidianidad y los pensó en su filosofía ontológico-dialéctica. Este mundo se pensó único, neutro, natural, incondicionado y exclusivo a ser un ente dentro de tal mundo.

Este es lo que hay que cuestionar, porque América Latina es *exterior* a ese mundo que tiene por centro un “yo” europeo.

Cuando Heidegger dice “el hombre existe”, está afirmando la existencia de Europa y la descripción la hace desde su tradición a la que toma como la tradición de todo hombre. América Latina es exterior, como América latina, pero de hecho está siendo considerada por Europa como “interior” a ella. Un ejemplo óptico. Hay un *Instituto de América Latina* en Berlín; en Estados Unidos hay ciento cincuenta institutos dedicados al mismo fin. Nuestra América es muy estudiada, sí, es “estudiada” para encontrar los métodos que permitan su mejor “manipulación”. Se la estudia, no como exterioridad a la que hay que respetar, si no como objeto al que hay que usar; objeto de un sujeto central que la mira como: “cosa”; y comenta “¡Qué interesantes y divertidos son los indios y los mexicanos de las películas de cow-boys!” Han observado cómo presentan al mexicano los norteamericanos en sus películas de cow-boys? Lo presentan como lo “bárbaro”, lo extraño, lo ignorante, como blanco de tira al que hay que apuntar y eliminar. A propósito, hay un libro titulado *Para leer el Pato Donald*, donde su autor, Mattelart, muestra el encuentro de Donald a su llegada a las islas con los bárbaros y lo fácilmente manipulable. Se indica la superioridad de Donald en el hecho de que siempre triunfa. Este es un ejemplo más de que la exterioridad ha sido anulada como tal, ha sido cosificada y considerada a “disposición-de”.

Heidegger mismo no descubre la categoría de exterioridad -lo que ha llamado “el Otro”-, por eso no describe una ética. La ética sólo comienza cuando hay Otro, nivel imposible *en* la totalidad. Se comprende entonces aquella actitud de Heidegger cuando se le propone la cátedra de Friburgo en

reemplazo de su maestro Husserl. Este fue expulsado de su cátedra por el nacional-socialismo, y Heidegger, pese a haber sido su discípulo, acepta la cátedra que pierde el maestro. Y al aceptarla comete una inmoralidad ; inmoralidad que llega al punto extremo de convertirse en primer rector del gobierno nazi. Solamente dentro del mundo, concebido como único, tienen cabida tamaños errores éticos de un hombre inteligente. Un hombre que, cuando tiene que pensar éticamente, improvisa ; su pensar no le permite tomar conciencia de la falta moral; su pensamiento no le esclarece la traición al Otro que, en este caso, es su maestro. Este último no podría ocupar esa cátedra porque, como ustedes saben, era judío y justamente por eso era expulsado, por su raza. Heidegger no considera el problema ético. Su mundo es único, incondicionado, pero subrepticamente es europeo; el Otro no entra como categoría posible.

Superación de la ontología : la metafísica.

El método ontológico no nos basta ; debemos realizar la superación de la ontología, superación que Heidegger quiso cumplir pero que nunca pudo concretar. Más allá de la ontología está la meta-física ; desde este punto de vista, la *physis* significa la totalidad o el fundamento en el sentido de los griegos y *metá* significa lo que está “más-allá”.

El método meta-físico, que no es solamente ontológico, opera de otra manera. Esta otra manera es el descubrir un más allá del mundo que es dado cuando el Otro provoca y -como dije al comienzo-su palabra viene del “más-allá” del horizonte del mundo. En griego, “más-allá” y “más alto” se dicen *aná* y la “palabra “ :*lógos*; de tal manera que *ana-lógos* significa (en su sentido etimológico, en el sentido radical : “ana-lógico”) “la palabra etimológico en el mundo desde más allá del mundo”; más allá del fundamento.

El método ontológico-dialéctico llega hasta el fundamento del mundo, aun como futuro, pero se detiene, ante el Otro como un rostro de misterio y libertad, de historia distinta. Adviertan que uso la palabra “dis-tinta” y no “di-ferente”. La identidad se diferencia en los entes de la totalidad ; la identidad y la diferencia son dos modos de la totalidad ; en tanto que la distinción es aquello que es desde siempre “otro”, que nunca ha habitado en comunidad y por lo tanto no puede diferir. Diferir es lo que, habiendo estado unido, ha sido llevado a la dualidad ; porque se ha dado un momento de unidad primigenia es posible el retorno a la unidad y el retorno es el principio de la totalidad. En cambio, si el Otro ha sido originariamente distinto, no hay diferencia no retorno ; hay historia, hay crisis ; es una cuestión totalmente diversa. De este manera, el Otro es originariamente dis-tinto y su palabra es ana-lógica, en el sentido de que su *lógos* irrumpe interpelante desde más allá de mi comprensión ; viene a mi encuentro.

La palabra del Otro, exterior a la totalidad.

Aquí aparece la cuestión que les indicaba días pasados. Si la palabra del Otro, viene desde más allá de mi mundo, no me es interpretable, sino analécticamente. La fuente misma de la palabra pronunciada, el Otro, me invoca. Puedo comprender algo cuando lo he incorporado a mi experiencia; una tiza por ejemplo, puedo referirla a la totalidad de mi experiencia y puedo interpretarla porque he visto y usado muchas tizas. En cambio, una palabra que trasciende mi fundamento (porque proceda de otro mundo que no es el mío), palabra que es histórica del Otro, no la puedo interpretar porque mi fundamento no es

suficiente razón para explicar un contenido que escapa a mi historia, porque es la historia del Otro. De manera que si ese Otro me dice : “Te amo”, puedo entender *por semejanza* lo que quiere expresamente porque he tenido anteriores experiencias de amor, pero su amor en concreto, y su es verdad que me ama, no puedo interpretarlo adecuadamente. El se expresa desde *su* vida, desde *su* historia, desde *su* exterioridad que me es ajena. La única manera de interpretarlo plenamente sería acceder hasta su ámbito. Pero, ¿ cómo accedo a su ámbito ? Primero, tengo que creer, por fe, en lo que me dice : “Te amo” ; amor que no es igual a ninguno ; amor que es único y es nuevo. Segundo, sobre su palabra debo jugar, porque es posible que no me ame y que me mienta ; puede ocurrir que luego de haberme comprometido y después de largas experiencias me dé cuenta de que me mintió. Si esto ocurre dejaré de tenerle fe. Pero puede suceder lo contrario ; supongamos que, jugándome a lo largo de años, llegue a comprobar que aquella amada que aseguró amarme lo ha hecho hasta el fin.

Adviertan que esa palabra histórica se va verificando, peor no como se verifica que dos más dos es igual a cuatro, sino que es en la historia que la verificación se va cumpliendo. Sólo el creer en una palabra que no he interpretado del todo y el comprometerme en base a esa fe, es lo que me permite verificarla *a posteriori*. Se dan cuenta de cuán diferente es esta verificación *a posteriori* al método ontológico, que piensa algo y lo remite a su fundamento *a priori* para conocerlo ?

El método analéctico.

Al método meta-físico lo llamaré “ana-léctico” y es distinto del método “dia-léctico”. Este último va de un horizonte a otro hasta llegar al primero donde esclarece su pensar ; dialéctico es un “a-través-de”. En cambio, ana-léctico quiere significar que el *lógos* “viene de más-allá” ; es decir, que hay un primer momento en el que surge una palabra interpelante, más allá del mundo, que es el punto de apoyo del método dialéctico porque pasa del orden antiguo al orden nuevo. Ese movimiento de un orden a otro es dialéctico, pero es el Otro como oprimido el punto de partida.

Piensen ustedes que si estoy en un horizonte y me avanzo hacia otro segundo, y de allí a un tercero, ese pasaje o crecimiento es dialéctico. En cambio, si es el Otro el punto de apoyo para el pasaje o crecimiento, voy desplazándome en la medida en que el Otro me recibe, me interpela. La cuestión es pues distinta.

El método ana-léctico surge *desde* el Otro y avanza dialécticamente ; hay una discontinuidad que surge de la libertad del Otro. Este método, tiene en cuenta la palabra del Otro como otro, implementa dialécticamente todas las mediaciones necesarias para responder a esa palabra, se compromete por la fe en la palabra histórica y de todos esos pasos esperando el día lejano en que pueda vivir con el Otro y pensar su palabra, es el método ana-léctico. Método de liberación, pedagógica analéctica de liberación.

Querría indicarles, aunque sea brevemente, cómo ha sido fundamentado ya lo que acabo de expresar.

Hegel había pensado que la totalidad es el ser como saber absoluto. Recuerden que este filósofo murió en 1831 y que Schelling, que tenía cinco años menos que él, fue quien lo lanzó a la vida universitaria, cuando en 1798-1800 era profesor en Iena, e invitó a su amigo para que ocupara una cátedra en esa ciudad. Schelling fue quien dio a Hegel las primeras hipótesis y éste, admirable por su capacidad discursiva y por su saber, supo desarrollar y exponer magníficamente las hipótesis del maestro. Sin embargo, cuando Hegel muere, Schelling ha caminado mucho más y hace la crítica a Hegel. Resumiré brevemente esta crítica.

Schelling dice que la existencia de una cosa no solamente es cognoscible, sino que para que realmente se puede verificarla hay que tocarla sensiblemente. Esto quiere decir que hay algo exterior a la totalidad hegeliana de la razón, algo exterior que puede manifestarse por la revelación. Este más allá de la razón, se verifica plenamente en la revelación (Schelling es autor de una obra titulada *Filosofía de la revelación*). El filósofo afirma que, cuando alguien se revela, manifiesta una verdad que está más allá de las posibilidades de la razón, lo que no significa que esa verdad sea irracional, sino que es supremamente racional porque indica el origen al cual la propia razón no podrá llegar. La razón llega hasta el fundamento, pero jamás puede llegar hasta donde el Otro se revela ; hasta su libertad. Schelling piensa esto en relación al ser absoluto, pero con ello plantea bien la cuestión, Plantea la exterioridad del Otro, que es real más allá de la racionalidad del sistema y que puede revelarse algo nuevo.

Kierkegaard también piensa que hay un Otro que revela, pero al igual que Schelling lo piensa como el Absoluto. Kierkegaard dice : “El objeto de la fe es la realidad del otro ...” -esa fe él la sitúa en el nivel teológico y yo la sitúo en el nivel antropológico -. “El objeto de la fe no es una doctrina... El objeto de la fe no es el de un profesor que tiene una doctrina... El objeto de la fe es la realidad del que enseña que él existe realmente...El objeto de la fe es entonces la realidad de Dios en el sentido de existencia”. La fe no “comprende la realidad del Otro como una posibilidad”, sino como “lo absurdo, lo incomprensible”. ¿ Qué es lo absurdo ? Lo absurdo es que la verdad eterna se haya revelado en el tiempo... Lo absurdo es, justamente, por medio del escándalo objeto - se refiere al sistema hegeliano -, el dinamómetro de la fe”.

Kierkegaard quiere indicar, que sólo después de objetar el sistema ontológico (la estética contemplativa) como sistema de comprensión de la verdad, podemos abrimos al Otro y creer en su palabra.

Tanto Schelling como Kierkegaard, a través de la revelación intentan en pleno siglo XIX ir más allá de la totalidad ontológica hegeliano. Lo mismo he tratado de hacer con Heidegger y con Hegel : superarlos. Ambos son los que genialmente y de la mejor manera, han expresado la noción de totalidad ; Hegel como totalidad racional y Heidegger, como totalidad existencial. Es por ello que, contra los dos, se levanta Levinas, acusándolos de solo afirmar la totalidad más allá de la cual está todavía el Otro. Sin embargo, el Otro de Levinas es aún un Otro abstracto o pasivo; un Otro que no llega a ser mujer libre; él piensa todavía al hijo del padre por la mediación de la mujer. Parecería pues, por algunos textos, que ese hijo está destinado a ser lo mismo que el padre. Levinas a medias tiene una pedagogía y carece de una política ; nunca imaginó que el Otro pueda ser un indio, un africano o un asiático. Es decir, su método se agota muy al comienzo. Hay que ir más allá que Levinas y, por supuesto, más allá que Hegel y Heidegger ; más allá que éstos por ontólogos y más allá que Levinas por permanecer todavía en una metafísica de la pasividad y en una alteridad equívoca.

La filosofía latinoamericana como analéctica pedagógica de la liberación.

Aquí se perfila lo que quería explicarles al comienzo : el método de la filosofía latinoamericana, más allá de toda la filosofía europea, ha de ser una analéctica pedagógica de la liberación.

Con lo dicho, quiero indicarles que la filosofía no es una erótica (no es una relación varón-mujer), tampoco es una política (no es una relación hermano-hermano) ; la filosofía es una pedagogía. El filósofo es el maestro que agrega criticidad al proceso ; maestro que se vuelve contra la totalidad para esclarecerla, porque respeta al Otro y cumple la dialéctica del discurso realmente pedagógica. Quienes se limitan a volverse sobre la totalidad para esclarecerla, re-flexivamente, son cómplices de la totalidad; son los

ideólogos que de alguna manera (tal como lo hacen quienes esclarece la realidad europea) cooperan con la dominación que se cumple con respecto a lo que está fuera de su mundo.

El filósofo debe conocer qué es su totalidad, pero, en primer término, debe prepararse en el silencio para descubrir el verdadero significado de las “sonoras” palabras filosóficas que se usan y de todos los sistemas que ha digerido ideológicamente para negarlos. La primera tarea del filósofo es destruir las filosofías preexistentes, para poder quedar en el silencio, silencio que le permitirá estar en condiciones de escuchar la voz del Otro que irrumpe desde la exterioridad. El filósofo, en América latina, debe comenzar por ser discípulo del pueblo oprimido latinoamericano. En la medida en que se compromete, aprenderá a pensar verdaderamente. Si el filósofo comprometido es perseguido, sólo entonces sabe lo que es la persecución; toma conciencia del sentido de la persecución en la lógica de la alteridad. Si no es perseguido no puede pensar este tema nunca.

Puesto en la tarea, el filósofo llega a descubrir el ámbito del otro por su compromiso y -como dije más de una vez- piensa lo que el Otro vive al convivir en su mundo. Solo después retorna sobre la totalidad en que se encontraba, y retorna como el maestro crítico de la totalidad para proponer la liberación a los oprimidos. Su pensar mostrará la dignidad heroica del gesto liberados, que es considerado por la totalidad como lo pésimo, como lo ilegal y digno de prisión, represión.

El maestro analéctico para así a ser maestro de la liberación. La filosofía es una magisterio; es una puesta en crisis que enseña al discípulo mismo (el Otro) no lo que él ya es (porque él es historia nueva), sino que le enseña críticamente el valor de su gesto y permite teóricamente la apertura del camino.

Adviertan que la filosofía no es política, pero tiene función política. El político es el que en la liberación va a tomar el poder; el que va a organizar el nuevo orden político. En tanto que el filósofo se queda “en la calle” a la intemperie, en la exterioridad, porque aun ante el nuevo orden posible tendrá que volverse para lanzar la crítica liberadora contra el sistema. Sin embargo, una es la cuestión política, el ejercicio del poder, y otra la función crítica-liberadora del pensar filosófico; una es la política y otro el magisterio. Las dos funciones son necesarias, pero cumplen roles distintos y apuntan a diversos fines estratégicos. De ahí, y repito, que la función del filósofo sea liberadora, porque se vuelve sobre la *pólis*, sobre la ciudad, para criticar las ideologías que ocultan la dominación y al mismo político que fue su compañero de lucha en el proceso de la liberación. Cuando su compañero político asume el poder en cierta manera se separan. Por eso, muchas veces el político mata al profeta, al artista o al maestro cuyos ideales compartió en un momento del proceso de liberación. Lo mata porque ya no le interesa esa palabra crítica en cuanto es dirigida contra él, aunque esa crítica le haya parecido justa cuando estaba dirigida contra el sistema anterior. Stalin hizo asesinar a Trotsky.

Esto explica muchos problemas y, en especial, la ambigüedad de la filosofía. Además sirve para explicar y esclarecer la función histórica de la filosofía. A propósito, Salazar Bondy explica que la filosofía latinoamericana, o será una filosofía que piense el proceso de liberación, único proceso desideológico y real, o simplemente será una filosofía sofística y alienada, en el sentido de imitadora del centro y corroborante de la totalidad establecida, que piensa ideológicamente lo irreal. Esta filosofía no puede morder la realidad, y, en este caso, el filósofo no corre ningún riesgo porque no hace ni arriesga nada, ya que está fuera de la realidad. es el sofista que enseña sistemas ideológicos para vivir, pero no es el que vive proclamando la verdad.

¹ Enrique Dussel, *Introducción a una filosofía de la liberación latinoamericana*. México. Editorial Extemporáneos S.A., primera edición, 1977. pp. 117-132.

Función Social y Epistemología de la Filosofía Latinoamericana¹

1-. Definiciones preliminares.

Por función social propongo entender el papel que cumple la filosofía en el contexto social, su operatividad en el seno de la sociedad latinoamericana. La filosofía es socialmente operante en la medida en que responde a demandas sociales o satisface necesidades de determinados grupos, sectores o clases sociales. Generalmente, las demandas o necesidades cuya satisfacción se exige son de tipo simbólico, remiten al y forman parte del imaginario social ; esto es, tienen que ver con el mundo de las ideologías.

Por función *epistémica* o *epistemológica* propongo entender tanto el modo como se produce el conocimiento filosófico, cuando el efecto producido y el conocimiento que la filosofía genera sobre sí misma. El conocimiento de la realidad (énfasis aquí la referencia a la realidad socio-histórica) que produce la filosofía constituye un complejo y sutil proceso de develamiento y / u ocultación del imaginario social, o sea, de modo de simbolización semiconsciente de lo real compartido por una colectividad dada en un tiempo y un espacio también delimitados.

Por *imaginario social* entendemos, entonces, el conjunto de creencias compartidas, de ideales, mitos, fantasías, utopías, símbolos, valores, prejuicios y sus matrices de dosificaciones correspondientes.

En este contexto de preocupaciones me propongo considerar el caso particular - dentro de la filosofía latinoamericana contemporánea - de la denominada filosofía de la liberación latinoamericana, la cual prefiero denominar programática filosofía para la liberación latinoamericana.

Esta es, en líneas generales, una filosofía que tematiza el proceso sinuoso, y no pocas veces penoso, que sigue la liberación en América Latina. Además, esta filosofía se preocupa muy especialmente de meditar acerca del lugar antropológico que abre la categoría de alteridad. También se hace cuestión por la participación militante y comprometida del propio sujeto filosofante. Naturalmente, este modo de organizar, de impostar, la reflexión filosófica tiende a colocar en un primer plano las dimensiones éticas y políticas de las ideas.

2-. Algunas tesis sobre la filosofía para la liberación latinoamericana.

En los párrafos que siguen enunciaré una serie de tesis, cuya articulación considero que aporta en orden al esclarecimiento de las funciones sociales y epistémicas de la filosofía para la liberación.

1. Considerar a la filosofía de la liberación como un movimiento homogéneo en sus premisas, postulados, metodología, terminología, tradiciones teóricas asumidas y funciones explícitamente autoasignadas es un grave error de apreciación que empequeñece y reduce considerablemente las posibilidades y potencialidades de un filosofar crítico y liberador.

2. Cuando sugiero reemplazar la preposición “de” por la preposición “para” quiero aludir con este cambio, entre otras connotaciones, a que el verdadero *sub-jectum* de la filosofía para la liberación es el

propio proceso político-histórico-social-cultural de liberación latinoamericana. No se trata de una filosofía que libere en tanto filosofía, que postule una liberación filosófica o que piense una liberación, la cual, consolidada como producto del pensamiento deba o pueda en la historia para producir las transformaciones impostergables. La filosofía aporta un modesto granito de arena, es un ingrediente más de un proceso complejo que la excede y rebasa ampliamente.

3. Interesa, según se viene exponiendo, el filosofar para la liberación y, justamente por ello, es necesario, reconstruir la historia de ese filosofar que hoy se expresa con ansia y compromiso liberador. Recientemente, señalaba el poeta mexicano Octavio Paz: “El fragmento es la forma de elección del pensamiento moderno. Ninguno de los filósofos ha creado realmente un sistema. A mí no me desagradaba esto (...) La historia de la filosofía es un paisaje de ruinas descomunales”.² Sin entrar a discutir el detalle de las afirmaciones tajantes de Paz, es necesario acotar que, en gran medida, esta visión que tiene de la historia de la filosofía es propiciada por la historiografía filosófica disponible, o sea, por el estudio de lo escrito sobre historia de la filosofía. En el caso de América Latina esta situación se agrava. En un artículo insuficientemente documentado, se ha llegado a afirmar que “En realidad, la historia del pensamiento latinoamericano está, pese a los elogiados esfuerzos y a realizados, aún por escribirse”.³ Esta afirmación podría aceptarse si pusiéramos entre paréntesis los denodados esfuerzos y los frutos de los mismos realizados desde las décadas del 40 y 50 por los historiadores de las ideas latinoamericanas y si la remitiéramos al estudio insuficiente todavía - como el mismo artículo de referencia lo acredita - de la historiografía producida, para dar cuenta, desde diferentes perspectivas teóricas de esa historia. Sin embargo, hay que coincidir, por lo dicho, con las afirmaciones que a continuación el autor enuncia en apoyo de la anterior y que valen aún desolidarizándolas de ella. “no simplemente porque se debe ser justo con la historia sino sobre todo porque el presente de los pueblos no se puede entender adecuadamente sin un conocimiento serio de su pasado, es por lo que la historiografía del pensamiento latinoamericano, en toda su amplitud, se hace imprescindible”.⁴

4. La filosofía latinoamericana ha sido, entre nosotros, predominantemente historicista y dialéctica en lo que va del siglo XX. La filosofía para la liberación tiene que reconocer y criticar rigurosamente esta tradición, que es su antecedente inmediato y en el cual -quíéralo o no - principalmente se nutre. Los problemas y las discusiones suscitados y desarrollados en el seno de esta tradición, tanto en codificaciones circunstancialistas como existencialistas, resurgen en no pocas oportunidades, incluso con los mismos términos, como cuestiones abiertas o insuperables de la discusión contemporánea. Esto indica que, o bien los problemas debe enunciarse así y no pueden serlo de otra manera, quedando como tópicos remanentes y reiterados, o bien que el esfuerzo racional no es lo suficientemente exigente como para hacer avanzar el discurso latinoamericanista. Se corre el gran riesgo de enunciar programáticamente un filosofar y no desarrollarlo nunca o, todavía peor, confundir el programa con su desarrollo.

5. El estatuto del “filósofo” en la sociedad es difícil, si no imposible, de caracterizar. La “vocación” del filósofo está rodeada siempre de un halo de angustia, justamente porque alude a la función social de filósofo. De unos años a esta parte, desde que la filosofía en Latinoamérica se da por “normalizada”, la tarea del filósofo se ha institucionalizado como una “profesión”. Sin embargo, entender al filósofo como un profesional plantea serias limitaciones a su labor de intelectual, estudioso y crítico, aunque le

asegura, en el mejor de los casos, un muy modesto lugar en los presupuestos de la burocracia académica. De todas maneras, la relativa y transitoria “seguridad” que le brindan un escalafón no le exime de su comportamiento crítico y de tomar permanentemente partido frente a las demandas que la sociedad formula.

6. Por otra parte, la filosofía ocupa también una delicada situación epistémica en relación con las ciencias. Fascinados con el testimonio histórico de que muchas ciencias, si no todas, se generaron en una matriz filosófica, muchos especialistas piensan todavía que es válida la metáfora de la filosofía “madre” o “tronco” de las ciencias. Estos no dudan en concebir a la filosofía en los petulantes términos de una filosofía primera, capaz de citarle cauces normativos a las ciencias. Frente a esta posición, es necesario advertir que la filosofía se encuentra en una situación incómoda, puesto que en tanto producto está permanente reclamada y confrontada en sus niveles y grados de cientificidad por las ciencias.

7. Lo que debe pensar la filosofía no es solamente la filosofía misma y su propia historia- aunque esto sea parte importante de su reflexión- sino los procesos históricos, señaladamente el proceso de liberación latinoamericano en todas las formas de dominación, dependencia y opresión . Si es que cabe hablar en estos términos, éste constituye también el objeto de la filosofía de la liberación.

8. En ese contexto, necesitamos aproximar, todavía muy esquemáticamente una cierta caracterización del lugar epistemológico que ocupa la filosofía dentro de la realidad socio-histórica. Se encuentra en un difícil “espacio” acotado por las tensiones que proceden de las diferentes ciencias, de las prácticas políticas, del estado y sus metamorfosis, de las ideologías (inconsciente, lenguaje, clase social). Y, complementando esta caracterización sincrónica con la dimensión diacrónica correspondiente, por las respectivas historias de las ciencias, de las políticas, del estado y de las ideologías.

9. ¿ Cómo pensar primero y expresar después en categorías adecuadas una tal filosofía ? La exigencia de producir un lenguaje filosófico pertinente es sentida y manifestada en múltiple ocasiones en la historia de la filosofía latinoamericana o , por decirlo en otros términos, en la historia de los esfuerzos latinoamericanos por filosofar.

¿ Cómo instaurar una terminología que no nos traicione ? Esta es una de las magnas labores a cumplir por el filosofar latinoamericano. Esta terminología no podrá surgir del vacío, sino que tendrá que recurrir a la propia historia y a la imaginación, además del rigor. Así, la búsqueda de la univocidad deberá combinarse con las indagaciones metafóricas más audaces.

10. No podemos conformarnos con una vacua retórica de liberación. Sabemos que los lenguajes presuntamente liberadores son rápidamente incorporados por las ideologías dominantes y devueltos como inocuos y desmovilizadores slogans de moda. La alternativa es abrir el gran debate, el gran foro de discusión para la liberación, en el cual se ventilen y se critiquen todas las propuestas.

11. La liberación no puede ser solamente una temática, so pena de desvirtuar el sentido mismo de este filosofar. Tiene que ser además un compromiso. No puede eludir ser una teorización que se elabora a partir y en función de una praxis de transformación social.

12. Hoy más que nunca es necesario alertarnos frente a la difusión casi masiva del pensamiento para la liberación. La difusión es buena si por tal entendemos un proceso de progresiva radicalización de la conciencia social que reclama la liberación. Pero constituye un gran riesgo si se la confunde en sus versiones de divulgación con la teorización que es demandada por el proceso liberador. El gran desafío hoy es resistirse a hacer de la liberación una mercancía más de consumo para unos mecanismos manipuladores insaciables.

13. En presente debemos hoy ponernos a la tarea de construir el futuro. La liberación es también utopía. Una nueva reconceptualización de la noción de utopía, para reconocerla en su sentido negativo / positivo, y no simplemente peyorativo, es tarea pendiente.

14. La filosofía es saber, proporciona cierto tipo de saber. ¿Cuáles son sus relaciones con el poder ? Una filosofía para la liberación no puede eludir tamaño escollo. La filosofía y los filósofos siempre han rondado el poder, serán capaces de domarlo?.

3-. Conclusión.

Luego de este breve excursus tenemos que volver sobre la pregunta inicial. ¿Cuál es la función social y epistémica de la filosofía de (para) la liberación latinoamericana ? En breves palabras, considero que constituye un testimonio de necesidades y demandas sociales y teóricas, de carencias muy sentidas que ella misma por sí sola no puede muchas veces satisfacer. Entre otras :

- de una teoría efectiva de la revolución latinoamericana, de una constelación ideológica que brinde y mística a la lucha contra la explotación.

- de una articulación conceptual que proporcione esperanzas objetivas a las grandes mayorías, que sobreviven y mueren en la miseria, el desamparo y la marginación.

- de una teoría suficientemente explicativa de las relaciones opacas entre saber y poder.

- de un pensamiento de denuncia y anuncio de la vigencia y superación de las discriminaciones étnicas, sexuales y de clase.

- de una organización política que tome en cuenta las potencialidades y limitaciones de las fes y de las mistificaciones religiosas masivas, difundidas en diferentes grados en toda nuestra América.

Estos señalamientos muy esquemáticos no valen, por cierto, tanto como respuestas, sino como expresión de un SINTOMA y de un DESAFIO. Son las grandes e impostergables. TAREAS PENDIENTES de un pensamientos- además de una filosofía - para la liberación latinoamericana.

Notas Bibliográficas

¹ Horacio Cerutti Guldberg, *Función social y epistemológica de la filosofía latinoamericana*, Universitas Philosophica, Bogotá - Colombia, año 1900-1989, año 6, n° 11-12, pp. 147-152.

² Entrevista en el diario Uno más uno, México, 11 de septiembre de 1985, p.13.

³ Garcia Mateo, Rogelio : "El Krausismo y América Latina", en Khipu, München, 7 Jahrgang, Nummer 14, Dezember 1984, S.64.

⁴ *Ibidem*.

El Problema del “Comienzo” de la Filosofía¹

Hemos dicho que el comienzo de la filosofía americana depende de aquella afirmación de Hegel a la que consideramos en su sentido normativo y por eso mismo *a priori*, la de “ponernos a nosotros mismos como valiosos”. Dicho de otro modo, no hay “comienzo” de la filosofía sin la constitución de un sujeto.²

Nos hemos preguntado qué queremos decir cuando hablamos de “nosotros”. Por de pronto, según la investigación que hemos hecho apoyándonos en el testimonio de algunos de nuestros intelectuales, no se trata de un sujeto pensante puro al estilo del *ego* cartesiano y de sus formulaciones posteriores, sino de un sujeto que con los riesgos del caso, deberíamos llamar *empírico*. Esa naturaleza se encuentra de alguna manera puesta de manifiesto en la formulación hegeliana del problema del “comienzo” de la filosofía y es desde su rescate, bajo aquel aspecto, que pretendemos partir. Bien es cierto que la empiricidad resulta desvirtuada en Hegel como consecuencia de la contradicción entre lo histórico y lo ontológico que le conduce a debilitar al hombre como sujeto de la historia en la respuesta pretendidamente superadora de la contradicción indicada.

Deberemos aclarar qué *empiricidad* es la de que hablamos. El hecho de que todo hombre se defina por la historicidad implica la existencia de una conciencia histórica, dicho de otro modo, de una determinada experiencia de sí mismo que sólo es posible si se da primariamente una potencia o capacidad de experiencia. La historicidad, es por lo dicho, una *empeiría* y el hombre, en cuanto sujeto histórico, un sujeto *émpeiros*, con lo cual no se quiere decir que haya elaborado y acumulado esta o aquella experiencia, sino que es capaz de hacerlo. La empiricidad así entendida, como manifestación inmediata de la historicidad, nos conduce a hablar de un *sujeto empírico* que nada tiene que ver con el desfondado “yo empírico”, reducido a lo somático y del que nos hemos de depurar al estilo del *Fedón* platónico, o al que debemos negar como una pura naturaleza sumergida en su “en sí” al modo hegeliano, o que debemos poner entre paréntesis tal como se propone en las ideas de Husserl en quien viene a resonar la vieja fórmula “soma-sema”.

Ese valor concreto o empírico se pone de manifiesto en el hecho de que aquel acto originario de autoafirmación a partir del cual el hombre se constituye como sujeto, es fundamentalmente valorativo, otro aspecto intuido en Hegel pero desvirtuado asimismo por la contradicción indicada antes. Se trata de un sujeto que como hemos dicho, repitiendo a Hegel, “se pone a sí mismo como valioso” y “considera como valioso el pensar sobre sí mismo”. Lo axiológico se muestra por tanto con una cierta prioridad respecto de lo gnoseológico, en cuanto la posibilita. En efecto, lo que podríamos denominar “ejercicio valorativo originario” permite una toma de distancia frente al mundo, dicho en otros términos, genera el necesario alejamiento mediante el cual se enfrenta la realidad como objetiva. Sólo la constitución del hombre como sujeto hace nacer al mundo como sujeto y el “tomar distancia” del que hemos hablado es, primariamente, un hecho antropológico. Inversamente la inexistencia de *subjetividad* que nos impediría verla como lo “exótico”, en el sentido originario, es decir, como lo que está “fuera de”.

Por otra parte, la *empiricidad* tal como la hemos definido, no resuelve la *subjetividad* en subjetividad. En primer lugar, porque las afirmaciones de que la filosofía tiene su comienzo concreto con la constitución del sujeto y de que el filosofar de ese sujeto “exige un pueblo”, son convertibles y equivalentes. Se trata en nuestra interpretación de un individuo integrado en una totalidad social y que

no es por eso mismo un “yo”, sino un “nosotros”, lo cual supone un principio fáctico de universalidad. Mas, la autoafirmación del sujeto como valioso no sólo se lleva a cabo desde una relativa universalidad, sino que se tiene necesariamente una pretensión de universalidad. Dicho en otros términos, así como no hay objetividad sin *subjetividad* tampoco hay individualidad sin universalidad. “Tener como valioso el pensarnos a nosotros mismos”, implica la acción de pensarse en general, de darnos una determinación que va más allá de la subjetividad, ya que es connatural al pensar plantear sus respuestas en relación con lo universal. Y este hecho se da respecto de todas las formas de la praxis, sea ellas las de carácter judicativo o las de la conducta moral o política, en el sentido amplio de los términos.

El “acto valorativo originario” es una posición axiológica que hace de supuesto en el clásico sentido de *suppositum* o *hypótheton*: : aquello de que depende o en lo que se funda toda afirmación posible sobre el mundo, aun cuando la conciencia no pueda ser probada como anterior ontológicamente al mundo, sino todo lo contrario. La realidad que hace de referente es siempre anterior al lenguaje, aun cuando esté constituya el modo de prioridad del sujeto frente a lo objetivo, que es únicamente posible como un sistema de códigos desde los cuales convertimos al mundo en objeto de un sujeto.

Entendido de este modo el sujeto del filosofar nos quedan abiertas las puertas para dar una respuesta a la ambigüedad misma del saber filosófico, consecuencia de la naturaleza empírica del sujeto, único sujeto posible. El modo o grado de universalidad que surge de la afirmación de la *subjetividad*, condiciona todo otro modo posible de universalidad y de objetividad, haciéndolo siempre relativo a ese sujeto concreto, aun cuando se parte de condiciones pretendidamente *puras* de objetividad y de universalidad.

Cuando el sujeto latinoamericano se plantee de modo expreso la necesidad de una “filosofía americana”, su propia autocomprensión como sujeto del filosofar no será otra que la que hemos visto páginas atrás, en donde se parte de un “nosotros” capaz de organizar su discurso desde su situación concreta histórica, a partir de una toma de posición axiológica. Se planteará, pues, el “comienzo” del filosofar como *sujeto empírico*, en el sentido que muestra el “nosotros” que hemos tratado de definir y con las contradicciones y caídas que le han sido propias en función de esa misma naturaleza empírica.

Desde el punto de vista del tema que nos interesa existe, dentro de la literatura clásica europea, una obra que puede ser considerada sin error como un nuevo *Discurso del método*, tal vez el segundo y el más importante luego del cartesiano, en la que por primera vez se dieron las bases teóricas para cualquier replanteo del “comienzo” de la filosofía, tanto en lo que se refiere a su aspecto social-histórico, como a su fundamentación epistemológica. Nos referimos concretamente a la *Introducción* que Hegel dio a conocer en sucesiva exposiciones, destinada a preceder sus *Lecciones de historia de la filosofía*. Aquella obra, ineludible punto de partida para nosotros, hace girar toda la cuestión del “comienzo” alrededor de la noción de sujeto, a partir de la cual hemos iniciado estas páginas sobre una teoría y una crítica del pensamiento latinoamericano.

Frente a las ya lejanas y a la vez tan actuales páginas de aquella *Introducción*, poco nos puede ayudar la filosofía contemporánea, especialmente la que ha tenido vigencia dentro del quehacer académico universitario latinoamericano de las últimas décadas, en particular en el intento de rever el pensar filosófico en su relación con un sujeto que no quiere “hacer” filosofía, sino “su” filosofía o mejor, “nuestra” filosofía, exigencia que sólo puede encontrar líneas germinales de desarrollo regresando a la olvidada etapa romántica. Claro está que frente a los planteos hegelianos, inagotadoramente sugestivos y ricos, no podemos renunciar a nuestros derechos de leerlos desde nosotros mismos, como Hegel exigía respecto de todo el pasado filosófico de la humanidad ni menos podemos desconocer, como tendremos

ocasión de verlo más adelante, que el pensar contemporáneo en lo que ha tenido y tiene de más fecundo depende de la crítica a la filosofía hegeliana el concepto.

Sin perjuicio de tener que regresar sobre el tema, digamos que este nuevo *Discurso del método* no se reduce al planteo propiamente cartesiano de buscar un “punto de partida” (*point de départ, Ausgang*) y que la noción de “comienzo” (*commencement, Beginn, Anfang*), no incompatible con aquel concepto y al cual incorpora es mucho más rica y se mueve en un horizonte de una problemática en la que lo histórico y la historicidad juegan su principal papel.

La diferencia se pone claramente de manifiesto si atendemos a la cuestión de la constitución del sujeto, tema que deberemos ineludiblemente iniciarlo a partir de ciertos clásicos y célebres textos de la *Fenomenología del Espíritu*, para luego adentrarnos en los desarrollos que muestran la *Introducción a las Lecciones*.

Lo que se plantea en la *Fenomenología* es fundamentalmente el comienzo de la conciencia, en otros término, la constitución del ser humano como sujeto y por eso mismo, la realización del hombre en cuanto hombre. El punto de arranque de Hegel no habrá de ser el que había puesto en juego *Rousseau*, en quien es posible rastrear esta problemática del paso hacia la conciencia desde un estado anterior, que el filósofo ginebrino intentó reconstruirlo a partir de una “historia hipotética”. Hegel nos habla también de un “hombre natural” o de un “hombre en estado de naturaleza”, mas, si bien podríamos proyectar hacia un pasado lejano y desconocido para nosotros la vigencia de aquel “estado”, Hegel comprende claramente que el “hombre natural” se encuentra presente en el hombre histórico y es riesgo constante que la conciencia tiene siempre a su lado en sus sucesivas figuras. De esta manera, aunque no sea legítimo mirar a ese “hombre natural” como un ser propiamente ya histórico, la historia del hombre se juega toda respecto de él, por lo mismo que en él está el germen de esa historia, y por cuanto ella se encuentra ontológicamente determinada por un “regreso” posible y constante a la naturaleza y aparece, además, organizada desde siempre como una lucha por colocarnos más allá de esa misma naturaleza, tan lejana para una “historia hipotética”, como cercana para una historia que se concibe así misma como el proceso de constitución del sujeto.

Que el “hombre natural” es ya a su modo un ser histórico lo prueba lo que diferencia a este hombre de la mera animalidad. El hombre se presenta, en efecto, como un ser que tiene el poder de elevarse, de empujarse o peraltarse sobre la naturaleza, la humanidad es tal, cuando se levanta sobre la animalidad. Esta última se caracteriza por encontrarse sumergida en lo particular; el animal mira y sus ojos no ven nada más que singularidades que no llegan siquiera a ser para él singularidades repetidas. Bien es cierto que el instinto ordena la vida animal de un modo que a nosotros nos parece a veces teleológico, mas de hecho, las satisfacciones de las necesidades y de los sentimientos, son alcanzadas dentro del marco infranqueable de la individualidad y aquellas singularidades parecen estar referidas de modo estricto a ella, sin alcanzar ni siquiera por la vía misma del instinto una cierta prenoción de la universalidad de la especie: su mirar y su actuar no revelan un conocimiento de lo universal. De donde se infiere que hay en el animal una debilidad que es la vez intelectual y volitiva, si bien respecto de él no podemos hablar sino impropriamente de intelección y de volición; en resumen, el animal representa una versión sumamente pobre de la individualidad. No es un “ser en sí” al modo del “hombre natural” que contiene la propia potencia de su “ser para sí”, sino que se trata de un ser condenado a la repetición indefinida de su propia debilidad originaria.

No ignoramos los límites y los riesgos de tales tesis. La visión que Hegel tuvo de la naturaleza sufrió una fuerte modificación a partir del tercer cuarto del siglo XIX, que concluyó definitivamente con la vieja

doctrina de la repetición indefinida de las formas y la incapacidad de creación de nuevas formas de vida. Mas esta profunda diferencia entre el evolucionismo hegeliano y el evolucionismo que habría de generar los naturalista, no invalida el poderoso esfuerzo de Hegel, desvirtuado y desconocido por estos últimos, de señalar la diferencia ontológica que hay entre un ente natural y un ente histórico, problemática a la que ha regresado el pensamiento contemporáneo. Por otra parte, la doctrina del “hombre natural”, aun cuando ella estuviera en manos de Hegel al servicio justamente de una afirmación de historicidad como verdadera naturaleza del ser humano, se prestaba a un riesgoso y peligroso juego de resultados del cual nos vemos conducidos, en particular respecto de algunas de sus versiones o aplicaciones que aparecen incorporadas dentro de la filosofía de la historia, a denunciarlas como formulaciones ideológicas. pues si bien el llamado “hombre natural” es un ente que posee una potencia, con el sentido activo que Hegel introduce en este concepto aristotélico, el colonialismo europeo al que nuestro filósofo representa de modo acabado, concluirá con Hegel mismo pensando en formas “impotentes” de esa misma potencia y echando por tierra lo que la tesis del hombre natural tenía de positivo.

La historia de la conciencia o de las etapas de conscientización del hombre, que van desde el aparecer de la conciencia misma hacia los planos cada vez más “profundos” y gracias a los cuales el hombre se va constituyendo como sujeto, tiene como punto de partida aquella doctrina del “hombre natural”. Esos momentos, tal como aparecen descritos en los cinco primeros capítulos de la *Fenomenología del Espíritu* son, el de la conciencia (*Bewusstsein*) o del “en sí” (*an sich*), el de la autoconciencia (*Selbstbewusstsein*) o del “para sí” (*für sich*) y el de la razón (*Vernunft*) o del “en sí y para sí” (*an und für sich*), que reúne o cancela dialécticamente a los dos anteriores en una unidad superior y más rica. En el primer momento, el de la *conciencia en sí*, se trata de la simple conciencia propia del nivel del conocimiento sensible, que no va más allá de una certeza inmediata de una realidad exterior que le es “dada” y a la que no se enfrenta ni se opone. La actitud que la caracteriza es contemplativa, por lo que acepta pasivamente la revelación del ser. Se trata de una actitud ingenua en la que la conciencia, en cuanto no se opone como tal a la naturaleza, es todavía “naturaleza” y se encuentra sumergida en el “tiempo”.

Desde esta simple conciencia, en cuanto no se aparta de aquella actitud contemplativa, resulta imposible pasar a la autoconciencia, pues, quien contempla se encuentra absorbido por lo contemplado, inmerso en la “sustancia”. No hay conciencia *de sí* sino de la cosa contemplada; no hay propiamente “sujeto”, no hay un “yo”, sino una conciencia no desenvuelta ni desplegada, una “conciencia en sí”.

Es necesario acceder a un plano más profundo, más humano todavía, como ya lo señalamos, el de la autoconciencia, en el que el hombre se convierte en un ser consciente de su posición al mundo y por lo tanto consciente de sí mismo. El *para sí* implica el paso de una forma de temporalidad a otra, de aquel mero tiempo confundido con la temporalidad propia de la naturaleza se avanza hacia la historia. Para esto es necesario que se ponga en acto un impulso por obra de la misma necesidad implícita en la naturaleza humana, que permita al hombre descubrirse a sí mismo como sujeto: el deseo (*Begierde*). A través de él la naturaleza se niega a sí misma en el hombre y le permite a éste enfrentarla como objeto. Dicho en otros términos, las necesidades que son originaria y primariamente orgánica, naturales, nos mueven a poner la naturaleza a nuestro servicio y con ello a introducirla en lo histórico. Mas, también es necesario superar la primitiva admiración que en cuanto *sympatheía* era tan sólo raíz del discurso mítico. El clásico *thaumázein* de los griegos es un comienzo del saber, mas siempre y cuando sea la admiración de un sujeto que parte de una negación y a la vez de una autofirmación sobre las cuales puede llevar a cabo el ejercicio del preguntar desde sí mismo, tal como lo anticipó a su modo Platón con su doctrina del “preguntar abierto”.³ Y más allá de esta admiración, que se encuentra como lugar común en todas las doctrinas de

la filosofía entendida como *contemplativo* y que en Hegel queda subordinado como momento secundario, el verdadero papel que le toca jugar al sujeto en cuanto autoconciencia habrá de ser el de la *transformación* por cuanto la única vía para negar la naturaleza consiste en historizarla. Ciertamente que estas afirmaciones de Hegel quedarán oscurecidas, como veremos luego, cuando tratemos acerca de la suerte que en él corre el *a priori* antropológico.

Ahora bien, la autoconciencia es una figura que sólo posee su verdad en la figura siguiente de la conciencia, la razón, momento de despliegue en el que, negando el deseo en cuanto impulso natural, será posible según pensaba Hegel, la constitución de un sujeto que habría de asumir y, a la vez, cancelar la primitiva conciencia en sí y la subsiguiente, que regía a la primera y al entendimiento (*Verstand*), categoría de la segunda, su lugar correcto dentro de un plano superior y más rico ontológicamente. En el serían posibles contenidos intencionales puros de la conciencia y la razón (*Vernunft*) habría de reencontrarse a sí misma con toda su potencia creadora, liberada de las formas de la representación. Con este tercer sujeto, Hegel venía a satisfacer una exigencia que estaba planteada desde los inicios de la modernidad, concretamente a partir del *cogito* cartesiano, pero reformulado ahora desde una visión en la que, si bien la tendencia ontologizante de la conciencia se mantenía en pie y con mayor fuerza que nunca, se había entrado en el riesgoso juego para todos los ontologismos, de tratar de incorporar a la historia y la historicidad en el hecho mismo de la constitución del sujeto.

A pesar de la importancia que dentro de la historia de las figuras de la conciencia muestra la etapa o momento de la razón, es necesario regresar a la figura anterior, que es la que nos pone en claro sobre ciertos aspectos que son constitutivos de la razón misma. Concretamente, a propósito de la autoconciencia o de la conciencia para sí, Hegel nos plantea el problema de la naturaleza del sujeto, que si bien puede ser considerado formalmente como “absoluto” en su figura más desplegada, la de la razón, en aquel momento anterior es sin embargo esencialmente relativo tanto en lo que respecta a sus contenidos, como en lo que se refiere a su inserción en el mundo humano. Y este último aspecto que desde la autoconciencia se proyecta a la misma conciencia “en sí y para sí”, es justamente el que deseamos destacar se trata, en efecto, de un sujeto inmerso en un mundo relacional humano del que deriva su propia posibilidad como sujeto, y, a la vez, todos sus riesgos. “La autoconciencia- nos dice Hegel en un citado texto de la *Fenomenología*- sólo alcanza su satisfacción en otra autoconciencia “,⁴ es decir que aquel para sí que nace bajo el impulso del deseo, implica necesariamente una relación con otro, por lo mismo que éste completará el acto mediante el reconocimiento sin el cual no hay autoconciencia posible. Ciertamente que en el momento en el que se desfonde el impresionante esfuerzo ontologizador de la conciencia y se busquen otras explicaciones para la “ceguera” del entendimiento, este momento de la autoconciencia quedará como la figura de base desde la cual se habrá de reconstruir la filosofía.

Ya Aristóteles había entendido, como en general todo el mundo clásico, que una autoconciencia no es posible sin otra autoconciencia. Las dos definiciones que nos ha dejado del hombre, aquella que afirmaba que “es un animal que posee *logos*” y aquella otra que decía que es un “animal político”, son convertibles por cuanto son en el fondo una misma cosa. *Logos*, en efecto, no se reduce a *ratio* como se entendió en las traducciones latinas, sino que es a la vez y necesariamente *verbum*. Con ello se pone en evidencia una comprensión de la conciencia como realidad necesitante de una comunicación con otra, hecho sin el cual no se alcanza la total riqueza del intento definicional del Estagirita.

La riqueza de la descripción hegeliana de la autoconciencia se pone además de manifiesto en su descripción de los modos de reconocimiento. Éste no comienza con la relación de dos autoconciencias que se encuentran ambas constituidas como autónomas y libres, sino que aparecen como contrapuestas.

Así lo entendió también Aristóteles para quien este hecho se le presentaba como “natural” y definitivo. La importancia de la reinterpretación hegeliana consistió fundamentalmente en considerar ese mismo hecho como una situación histórica de la conciencia y como una contradicción que habrá de impulsar hacia otra figura, por lo mismo que las contradicciones son el motor mismo de todo proceso dialéctico. “Una es la conciencia independiente que tiene por esencia el ser *para sí*, otra, la conciencia dependiente, cuya esencia es la vida o el *ser para el otro*; la primera, es el *señor*, la segunda, el *siervo*”.⁵ La satisfacción que el primero busca mediante el reconocimiento se logra con un acto de dominio sobre el otro, entendido como cosa, hecho que supone una interna contradicción ya que a la vez que se lo reifica se le exige aquel reconocimiento que es por naturaleza un acto propiamente humano.

Pero la riqueza temática del pensamiento de Hegel no queda mostrada en toda su significación si no relacionamos este momento de la autoconciencia con un concepto de capitalísima importancia al que Hegel concede un lugar, por cierto destacable. Nos referimos al trabajo. En efecto, la relación entre la conciencia dominadora y la dominada es no sólo de reconocimiento, sin más, sino que es fundamentalmente de reconocimiento de una conciencia respecto de la otra en y por el trabajo. Y ello no podía menos que ser así, pues, toda la fenomenología de la conciencia supone desde sus primeras figuras un proceso de humanización, vale decir, de negación y por tanto de transformación de la naturaleza, y la única vía que el hombre tiene de lograrlo es la del trabajo. De ahí que la humanización o historización aparezca, desde el mismo momento de la simple conciencia en sí, como un hacerse y un gestarse del hombre respecto de sí mismo. La *Fenomenología*, en particular si nos atenemos al significado de la figura del amo y del esclavo, que a pesar de Hegel mismo ha logrado una autonomía dentro de lo que es el riguroso sistema general de la obra, señala una línea de interpretación de la historia que habrá de entrar en contradicción con aquella otra historia, la del Espíritu, para la cual la historicidad se resuelve en una caída en lo histórico. De ahí que la noción de trabajo acabe siendo desplazada por Hegel de un sujeto (el siervo o el esclavo) a otro (el Espíritu) y concluya, como tantos otros conceptos fecundos, malversado por la pasión ontologizante. Otro aspecto hay todavía que habrá de incidir negativamente en el auténtico valor de la fértil y trágica figura del amo y del esclavo. El mismo deriva de la ambigüedad del concepto de “hombre natural” que, referido al hombre en el cual tuvo su cuna el Occidente, supone una noción de potencia (*dynamis*) que es ya a su vez acto (*energeia*), mas, referido a aquellos hombres que nada tenían que ver con el soplo mítico del Espíritu que había concluido en la “libertad germánica”, en particular africanos y americanos, la potencia se resuelve sin más en impotencia. Y aquí regresaba Hegel al enunciado aristotélico según el cual “ningún ser en potencia puede pasar a acto si no es por obra de otro ser en acto”, axioma que no regía para el hombre europeo, movido interiormente por el *nous poietikós* entendido ahora como el Espíritu. Pues bien, para este segundo hombre natural, al no mediar aquel soplo del Espíritu, el trabajo resultaba contradictoriamente un hecho natural, una incapacidad de forzar la naturaleza para hacerla entrar en la historia.

El desfondamiento del ontologismo hegeliano acabará con el mito del “trabajo” del Espíritu y la tesis de Carlos Marx relativa a la diversidad de los modos de producción, permitirá considerar como ente histórico a ese negado “hombre natural” y abrirá la posibilidad de una nueva formulación de la *Weltgeschichte*, sobre la base de un concepto de trabajo, planteado ahora como hecho plenamente histórico.

Por lo que venimos diciendo, no nos cabe duda que el verdadero aporte que hizo Hegel, tal como lo vemos desde nuestra perspectiva, se encuentra en sus análisis del hecho de la autoconciencia, nivel en el que precisamente fue enunciado el *a priori* antropológico. En relación con ese horizonte de la

meditación hegeliana y sin desconocer otros aportes, se desarrolla precisamente lo más valioso del problema del “comienzo” de la filosofía, tal como podemos verlo en las páginas de la *Introducción a la historia de la filosofía*. En esta obra, con no mejor claridad que en otras, se pondrán de manifiesto las dos tendencias constantes del pensar hegeliano: una de ellas, la exigencia de tener en cuenta de modo permanente lo social-histórico, y la otra, la de encontrar una fundamentación de ese primer nivel en lo ontológico. Estas dos líneas de desarrollo se nos aparecen como un juego constante de “historizar” y a la vez “deshistorizar” y, de modo paralelo, de “socializar” y “desocializar, todo lo cual se pone de manifiesto en el audaz intento, referido ya en concreto a la filosofía y su desarrollo temporal, de deshistorizarla desde su historia misma y de desocializarla desde su propia inserción social. No es difícil prever las consecuencias que para el *a priori* antropológico habrá de tener este complejo y gigantesco esfuerzo por partir de la historicidad y a la vez por impedir que la misma se disuelva en una mera facticidad carente de sentido. El rechazo del ontologismo hegeliano y de todos los que de una u otra manera lo siguen reeditando, o significa, a pesar de los temores de Hegel, aquella disolución, ni menos sin la imposibilidad de sentar las bases de otra ontología, que se encuentran enunciadas para el pensamiento poshegeliano en la misma obra de Hegel.

Veamos ahora cómo se plantea el problema del “comienzo” de la filosofía. Podríamos reconocer tres enfoques básicos a lo largo de los cuales Hegel desarrolla sus ideas al respecto. Por de pronto, dos de carácter social-histórico que se suponen e implican mutuamente, uno de ellos organizado sobre la noción de “decadencia” y, el otro sobre el concepto de “libertad”. La compleja trama de ambos, como así las contradicciones que plantean, tienen como motivo principal un juego constante que en ocasiones oscurece los textos, entre dos sujetos de aquel “comienzo”. Ambos aparecen ya enfrentados, ya identificados, según una marcha dialéctica que no siempre, el hombre, que por momentos pareciera cobrar un peso autónomo. El tercer enfoque, al que podríamos denominar de “los tiempos largos”, se libra de la complejidad de los dos anteriores al primar en él definitivamente lo que para Hegel es, en última instancia, el verdadero sujeto de todo “comienzo” de la filosofía, el Espíritu.

Es necesario principiar señalando que, a partir de Hegel, quedó como una verdad incontestable, implícita en los grandes pensadores de todos los tiempos, que hacer historia de la filosofía es hacer filosofía y todavía más, que hacer filosofía consiste en una praxis que aun cuando teórico, tiene su valor y peso propios. En este sentido, Hegel rechazará de modo claro y siempre aleccionador, primero, que la historia de la filosofía sea erudición y segundo, que el pensador pueda ser imparcial. La doctrina de las figuras de la conciencia la habrá de servir para señalar que no se puede hablar propiamente de un “comienzo” de la filosofía, sino de “recomienzos”. La erudición se satisface con un simple dato historiográfico de naturaleza externa y se reduce a la indicación de una fecha o de un nombre, o a la determinación de un cierto movimiento filosófico temprano, de un lugar o de una escuela. Como dato así entendido, el comienzo se transforma en un simple apoyo historiográfico de naturaleza externa dentro de un sentido que podríamos considerar como puramente fáctico de la historia. Frente a ello, la filosofía será entendida en Hegel no como un *factum*, sino como un *faciendum* y muestra por eso mismo una serie de “grados” entendidos por él como momentos de una totalidad dialéctica.

La problemática ya antigua del “punto de partida”, presente en todos los sistemas filosóficos aun cuando no siempre explícita y que había alcanzado una de sus primeras formulaciones para la Edad Moderna con el cogito cartesiano, resultó, como dijimos, sustancialmente cambiada con la noción hegeliana de “comienzo”. De una comprensión estática, se pasó a una visión dinámica y de una ontología ajena en principio a lo histórico, se avanzó hacia aquel audaz intento de encontrar el secreto de la historia

misma de los procesos, aun cuando ello fuera a costas del propio sujeto que enunciaba el *cogito*. El fantasma del cartesiano siguió rondando, pero ahora dentro de un planteo en el que la exigencia de hacer del hombre un sujeto transformador de la naturaleza como *maître et seigneur* de la misma, encontraba dados los pasos para ser entendido como transformador de sí mismo.

Sobre esa problemática y sobre la base de una constante contradicción entre lo social-histórico y lo ontológico, Hegel intenta explicar cómo ha comenzado la filosofía desde una teoría de la cultura en la que se destacan dos aspectos fundamentales : el primer de ellos, de carácter sincrónico, afirmará la existencia de ciertas *Gestalten* o configuraciones históricas irrepetibles, compuestas por un conjunto básico de formas culturales internas que reciben su sentido del “espíritu” que rige a cada una de aquéllas. Las costumbres, la religión, la filosofía, el derecho, el comercio, el arte, etc., tienen todos ellos como suelo común es “espíritu” que juega como la esencia que colorea y determina por entero a la estructura, entendida como un “sistema de conexiones”. A esta visión sincrónica se agrega, en segundo lugar, un esquema diacrónico, en cuanto que cada configuración histórica corresponde aun pueblo, que es un momento dentro de un proceso en el que se va avanzando hacia formas de conciencia cada vez más “elevadas”, a lo largo de una serie de florecimiento y decadencia. La filosofía, en donde se hace propiamente consciente aquel “espíritu”, no es sin embargo determinante de las restantes formas culturales internas, sino que ella está determina como las demás por el mismo. De esta manera surge la afirmación de que “la filosofía exige un pueblo”, entendido en este caso el aforismo en el sentido de que todo filosofar es expresión de un proceso histórico-social evolutivo.

Ahora bien, aquel “exigir un pueblo” tiene todavía otros motivos y entre ellos, uno para Hegel de muy particular importancia que radica en el hecho de que todo pueblo concluye en una decadencia. El comienzo de la filosofía tiene que ver de modo directo con una serie de rupturas, por de pronto, hay una primera de la cual surge la sociedad humana y por tanto todo pueblo, que es la que se plantea entre el hombre y la naturaleza y que significa el paso de la mera temporalidad a la historia; ahora bien, en cuanto que la naturaleza de alguna manera sigue como metida en la historia, se hace necesario una segunda ruptura, esta vez en el seno mismo de la sociedad, la que mediante la división del trabajo deja a unos la tarea de satisfacer las necesidades materiales inmediatas y libera a otros de ella. Con esta segunda ruptura ha nacido el “ocio ciudadano”, condición histórica sin la cual la naturaleza impediría la labor filosófica.

La tercera ruptura se relaciona ya directamente con el paso de una sociedad juvenil, que ha logrado un determinado florecimiento, a una sociedad decadente que tendrá la virtud de profundizar aquella ruptura como consecuencia de una especie de regreso a la naturaleza, ahora por parte de la sociedad toda entera y que obligará al anterior ocioso huir de la ciudad y a intentar fuera de ella, la “reconciliación” de todo lo que el estado de decadencia ha disociado. Las causas de tal situación se juegan en dos planos : por un lado, nos habla de la presencia de un agente social que funciona caso como el “agresor” del que nos habla Propp al analizar el cuento fantástico,⁶ el “demagogo”, que movido por un ansia de novedad no ajena a un espíritu de maldad, desquicia las relaciones normales que eran propias de todas las manifestaciones del pueblo en su etapa de florecimiento. Del mismo modo, se nos presenta una actuante que cumple o pretende cumplir la función de restaurar el orden perdido, para lo cual ha de “salir” de la ciudad” y adentrarse en lo que sería el mundo fantástico proppiano que rodea a la cotidianidad agredida y que aquí se pone de manifiesto como un ingreso a lo ontológico, único campo en el que el nuevo ocioso solitario puede “actuar”. Todo este desarrollo se apoya, aun cuando no se lo diga expresamente, sobre el hecho de una cotidianidad agredida que muestra en sí misma caracteres positivos, pero que no puede ser restaurada a partir de ella, sino desde fuera de ella y en este caso mediante una “reconciliación”

impotente. El paralelo entre el ingreso en el mundo fantástico que lleva acabo el héroe del cuento popular y el ingreso en lo ontológico de este ocioso acosado por la “insatisfacción”, a pesar de aquella impotencia, resulta evidente. De todos modos, lo que nos interesa destacar respecto de este plano de consideración del problema, es que se parte de una noción de cotidianidad entendida como positiva o negativa, buena o mala. Mas, en otro plano y como consecuencia de una ambigüedad permanente respecto del sujeto mismo de la filosofía, la cotidianidad pasa a ser desde el punto de vista axiológico, indiferente y más aun, la alteración y la decadencia se convierten en un momento necesario sin el cual el acceso a lo ontológico quedaría cerrado. En este nivel nos encontramos con que la filosofía, que se beneficia de la ruptura provocada por la decadencia, es causa última. En efecto, el pensamiento filosófico se caracteriza, en un primer momento, por ser una “reflexión” y aquella función que la filosofía tenía de ser la toma de conciencia del “espíritu de la época”, se convierte en el principio de destrucción de ese mismo espíritu, en cuanto que la actitud reflexiva pondrá al descubierto las contradicciones no desarrolladas que estaban dadas entre las diversas formas culturales internas de la “configuración histórica”. La “reconciliación” únicamente será posible en el momento en el que filosofar supere lo “reflexivo” (*Verstand*) y se instale en la visión dialéctica (*Vernunft*), para lo cual se ha de “huir de la ciudad”. De este modo, el problema del comienzo de la filosofía aparece señalado en dos etapas, dadas una como causa de la decadencia y la otra como reconciliación que se resuelve en un reencuentro del pensamiento consigo mismo.

En este momento hemos dado el paso de la consideración histórico-social a la ontológica, en cuanto que la “huida de la ciudad” no es ya obra de la insatisfacción creada por los demagogos, sino que es una necesidad del Espíritu en su eterna búsqueda de sí mismo. Para este sujeto, que estaba como escondido jugando en el fondo de todo proceso, la cotidianidad, sea ella buena o mala, le es absolutamente indiferente. La esclavitud, como una de las formas sobre las que se lleva a cabo la división del trabajo, queda asimismo justificada y hasta el demagogo, que para el filósofo era causa de rechazo e insatisfacción, se convierte en un instrumento benéfico. Y aquí nos encontramos con lo que habíamos anticipado respecto de las diferencias que hay entre la visión de la historia que surge de la figura del amo y del esclavo en la *Fenomenología* y la misma relación de señorío y servidumbre que aparece implícita en todos estos desarrollos relativos al problema del comienzo de la filosofía. Mientras que en la obra señalada, el amo, dedicado al consumo, se sumergía en la naturaleza y el esclavo, condenado al trabajo, acababa siendo el verdadero transformador de ella y por tanto el creador de la historia, aquí sucede que el amo, personificado en el filósofo es el que, al huir de la ciudad, salva, aunque tardíamente, el fundamento mismo de la realidad histórica de su pueblo. Dos puntos de vista que son, a nuestro juicio, una vez más, manifestaciones de aquellas dos tendencias contrapuestas entre lo social-histórico y lo ontológico que habíamos mencionado y que implican dos conceptos encontrados de historización, ya que el esclavo se nos presenta entregado a un trabajo que no es el mismo que el que el filósofo realiza en su función de “soporte” del Espíritu.

Como consecuencia de todo esto, la afirmación de que “la filosofía exige un pueblo” se nos presenta asimismo como profundamente ambigua. Ya anticipamos que, en un sentido, el filosofar es imposible fuera de la condición social del hombre. Bajo este punto de vista, la “filosofía” es entendida como la tarea que el hombre lleva a cabo en cuanto autoconciencia necesitante de otra autoconciencia, aun cuando ellos se dé en condiciones inauténticas. Pero, bajo otro punto de vista, es la “filosofía”, como sujeto, la que “exige un “pueblo” así como necesita de la decadencia del mismo, sin interesarle el problema de la autenticidad de las relaciones humanas, las que justas o injustas, vienen todas a favorecerla en su despliegamiento. Como consecuencia, aquellos dos modos de “determinabilidad” del

comienzo de la filosofía de que nos habla Hegel, que nos los presenta como indisolublemente unidos, quedan asimismo desfondados. Nos dice, en efecto, que la libertad que caracteriza ontológicamente al pensar (a la que considera “determinabilidad abstracta” del comienzo), se da a la vez y conjuntamente con la libertad política” (“determinabilidad concreta”). El hombre cuando ciudadano, integrado en una sociedad que se ha organizado como “Estado de derecho”, se piensa, en efecto, en lo universal y sólo de este modo es posible para él el ejercicio de la libertad. Se trata de un hombre que se pone a sí mismo como valioso y cuya voluntad individual no resulta negativa en cuanto se dan unidos para él la universalidad del derecho y la universalidad del querer. Pero todas estas consideraciones resultan congruentes siempre y cuando el sujeto del filosofar sea el hombre mismo concreto y no aquel otro que en su exigencia de autodespliegue subordina a ese mismo hombre, lo convierte en un soporte y acaba reduciendo la vida cotidiana en una realidad indiferente, en donde el “Estado de derecho” mismo es un instrumento más para una libertad, que a pesar de los esfuerzos de Hegel, no es la libertad del hombre. Como consecuencia, resulta que no es el “pueblo” el que necesita del concepto, sino que es éste el que “necesita de aquél. Frente al concepto los hombres son, en definitiva, como “infusorios”, seres mínimos que el Espíritu derrocha sin que eso le importe. De ahí el sentido que adquiere la libertad: ella es lograda mediante una ruptura que históricamente puede ser señalada con el nacimiento de la división del trabajo, pero que necesita que esa ruptura se profundice de modo tal que aquella división que ha hecho posible el ocio, haga del ocioso un individuo fuera del pueblo mismo. De este modo, el pueblo hace falta porque con el hecho de la decadencia se ahonda aquella libertad, con lo que el pueblo viene a jugar un papel semejante al del esclavo en relación con el amo, que una vez que lo ha usado y gastado, lo reemplaza por otro.

El segundo enfoque social-histórico del problema del comienzo de la filosofía se centra principalmente sobre la cuestión de la libertad, tanto en su manifestación política, como en su concreción ontológica y deja de lado aquella filosofía de la historia que se organizaba sobre las nociones de “florecimiento” y “decadencia”. Posiblemente este nuevo desarrollo responda a la necesidad de explicar el comienzo en relación con la filosofía hegeliana misma, para lo cual se hará otro esbozo de filosofía de la historia fundado en la distinción de lo que podríamos considerar como tres “ciudades”: la oriental, la griega y la germánica, dentro de las cuales se destacan, respecto de las dos últimas, el Estado ateniense y el Estado prusiano. Ya no necesita el Espíritu recurrir a sus “astucias”, como eran las de la esclavitud y la decadencia, pues, ahora reposa en el Estado germánico, identificado con él por obra del filósofo Hegel en persona, quien no necesita “salirse de la ciudad” y le basta ejercer su rectorado de la Universidad de Berlín, especie de Academia Platónica reconciliada con la ciudad.

La filosofía es ella en sí misma, por su propia naturaleza, un ejercicio de libertad y su comienzo se da a la vez y necesariamente con él. Hegel nos dice, consecuentemente, que la filosofía comenzó allí donde hubo constituciones libres, es decir, con un tipo de sociedad humana organizada como Estado de derecho, tal como ya anticipamos. La definición de la libertad expresada en la exigencia de “no ser otro” es, desde este primer punto de vista, libertad política: cada ciudadano se afirma a sí mismo respecto de los demás y todos, en conjunto, movidos por una “buena voluntad”, sólo se entienden como individuos en relación con la universalidad de las leyes. Aquella definición cabe asimismo, de modo esencial, para otra manifestación de la libertad, la de pensamiento, de donde los dos enunciados de la *priori* antropológico - “ponernos para nosotros mismos como valiosos” y a la vez tener como valioso el pensar sobre nosotros mismos” - expresan las dos facetas de la libertad política y de la libertad de pensamiento, ambas, ejercicios ineludibles del hombre en cuanto ciudadanos. Se trata en los dos casos de un sujeto

humano que ejerce la afirmación de su yo dentro de la pluralidad que exige la naturaleza misma de la autoconciencia en su acto de constitución. El hecho, por lo demás, de que esta autoconciencia se hubiera incorporado en una visión dialéctica de la realidad social, hacía necesaria la decadencia y permitía, según pensaba Hegel, un comienzo de la filosofía “desde adentro” del Estado mismo.

Ahora bien, la libertad de pensamiento no se reduce a uno de los modos de ejercicio de la vida política, sino que expresa una libertad mucho más profunda, que es la libertad del pensamiento mismo, tomado ahora como sujeto. Para éste rige la misma exigencia mencionada, la de “no ser en otro” y se manifiesta en el hecho de que el “objeto no les dado”, que sería justamente el modo de su alienación. Y esta libertad del pensamiento en cuanto que en su ejercicio nos integramos como sujetos, en otro sujeto que hace de fundamento de nuestra naturaleza esencial, el Espíritu. De esta manera, la vía para alcanzar la plena libertad consiste en la duplicación de la *subjetividad* y en la referencia permanente del sujeto real-histórico a otro de naturaleza ontológica. En aquella integración e identificación se da precisamente el verdadero comienzo de la filosofía, que, es al mismo tiempo una actividad inmanente, el “filosofar” del hombre, más a la vez, una actividad que lo trasciende en cuanto que es el “filosofar” de la Filosofía. De ahí que Hegel concluya afirmando que “sólo la filosofía es libre” y que nosotros somos libres en cuanto la Filosofía se despliega en nosotros.

La dualidad de sujetos es para Hegel, sin embargo, tan sólo posible a nivel del entendimiento. De hecho, la razón, como pensamiento propiamente dicho, no admite tal dualidad. La conciencia humana es ontologizada para poderla fundir con una conciencia divina que va “cayendo” en lo temporal en su proceso de desarrollo eterno. El planteo hegeliano se anuncia de modo muy simple: “pensarnos libres es ser ontológicamente libres”. Es meter en nosotros, en la historia, algo que estando separado del cambio, tiene sin embargo historia y realización de la libertad de un principio que, según Hegel, hace de nuestra inmanencia una trascendencia y de la trascendencia una inmanencia. De todas maneras, el hiato se mantiene y de ahí la honda dramaticidad del espectacular proceso evolutivo que se empeña Hegel en describirnos. La conciencia humana resulta de este modo un juego constante de anterioridades y posterioridades: es, en cuanto pensamiento, *a posterior* respecto del Pensamiento, de la Filosofía y del Espíritu, una sola realidad dicha con diversos nombres, mas, en cuanto la “Filosofía se acerca a ella”, pasa a gozar de la misma *aprioridad* de ésta. Se consustancia con el Espíritu sin dejar de ser uno de sus soportes. El *a priori* antropológico deja de ser tal, para fundirse con el único *a priori* posible o, en el mejor de los casos, ser un momento necesario que ha de ser negado y cancelado. Sólo la destrucción de este impresionante mito ontologizante podrá restablecer para el pensar filosófico el verdadero sentido de la *aprioridad* y la *aposterioridad* de la conciencia respecto del mundo y establecer otras bases para responder al problema del comienzo de la filosofía. Con ello, la historia de la filosofía deja de ser la pretendida “historia” de la Razón, para reducirse más humildemente a una “historia del pensar racional” en la que la alineación y la libertad son pensadas y entendidas en relación con un sujeto al que no le acaece “caer” en lo histórico. Con ello el poder dialéctico de la enajenación que descubrió Hegel y que consideró como momento necesario del Espíritu en sus lentos pasos hacia el reencuentro de sí mismo, se historiza. La fuerza irruptora de los marginados y de los explotados, única que puede socavar los cimientos de las estructuras de dominación, queda libre de toda ontología ocultante y magnificante y el temor que era tan sólo la categoría esencial de esclavos y siervos, se extiende a los amos y señores.

Es virtud del pensar hegeliano el haber señalado con fuerzas la relación que hay entre libertad y necesidad. Ambos términos no son un *oppositum*, en el sentido de no ser integrables dialécticamente. El hombre es libre en la medida que asume y cancela su propia necesidad, que le es consustancial, y la

historicidad es en este sentido una realidad transida constantemente por la necesidad, como hecho interno y siempre presente. Sobre ella se edifica la libertad humana. Pensar de otra manera significaría, en algo inexistente. Ahora bien, en el esfuerzo por mostrar el juego dialéctico entre libertad y necesidad. Hegel proyecta una vez más, el problema hacia lo ontológico, tratando de fundar en este nivel aquella relación. La integración dialéctica de libertad y necesidad es posible por cuanto en el Espíritu ambos términos se identifican: en él su necesidad consiste en su libertad. Ésta, resulta de tal manera, absolutizada y en la exigencia de superar los opuestos o de integración, se los ha borrado. Mientras para el hombre la necesidad es algo relativamente positivo, por lo mismo que sobre ella se juega la libertad, para el Espíritu, en su avance y reencuentro consigo mismo, la necesidad es tan positiva como su libertad. En efecto, la necesidad se expresa como autodespliegue, como “caída” en la temporalidad y en tal sentido, como mayor riqueza de contenidos desarrollados desde el Espíritu mismo. La incompatibilidad axiológica que se da para el hombre entre su necesidad y su libertad, se transforma en una equivalencia valorativa que si atendemos el desarrollo del Espíritu es simplemente indiferencia. El peligro de esta tesis no es difícil de señalar en cuanto que con ella están dadas la bases para cualquier tipo de justificación *post factum*. Por último, si el fundamento de la relación dialéctica entre la necesidad y libertad se encuentra en el modo como juegan ambos opuestos en el desarrollo del Espíritu y la máxima libertad de éste consiste en su regreso a sí en cuanto pensamiento que se piensa a sí mismo, sólo es dado al filósofo, entre los hombres, el ejercicio de la libertad propiamente dicha, que es y no es su libertad. De esta manera, el comienzo de la filosofía que había sido relacionado con la aparición de las “constituciones libres”, aun cuando ahora el filósofo sea entendido como un ciudadano que no ha abandonado, la ciudad reincide en este abandono, por lo mismo que su subjetividad ha acabado por disolverse en la subjetividad fundante y absoluta del Espíritu. Una vez más, el ansia de encontrar un “sujeto de apoyo” lleva a ontologizar la realidad histórico-social.

Todos estos planteos se relacionan, como habíamos dicho, con una cierta filosofía de la historia organizada sobre la imagen de tres ciudades: la oriental, la griega y la germánica. El problema de la libertad es considerado nuevamente sobre la base de la relación amo - esclavo. Conocida es la fórmula hegeliana con que expresa ahora su pensamiento: “En Oriente sólo uno es libre, el déspota; en Grecia, algunos son libres, pero en el mundo germánico, todos son libres”. En el análisis histórico-social Hegel parte de una serie de hechos que da como facticidad comprobada e indubitable. Nos habla, en efecto, de que en los países orientales existe establecida la relación amo- esclavo, como asimismo que en Grecia la vida civil no podía subsistir sin la institución de la esclavitud. Ahora bien, a esos hechos fehacientes agrega otros, el primero, que en el Oriente el temor es la categoría dominante, no así en los Estados griegos libres, respecto de los cuales silencia toda referencia a aquella categoría y, por cierto, otro tanto hace respecto del mundo germánico. Y todavía más, llega a afirmar como hecho incuestionable, que en Europa es imposible que a un señor se le ocurra “convertir en esclavos a la mitad de sus súbditos”, como es asimismo imposible que a un gobierno europeo “se le ocurra hacer una guerra para cazar esclavos”.

No hay posibilidad para los *Herrenvölker*. Todo el esbozo de filosofía de la historia que ahora se desarrolla viene de este modo a quedar justificado sobre el señalamiento de hechos que no tienen todos el mismo peso y la jactanciosa “cientificidad” se resuelve en una arbitrariedad y parcialidad manifiestas.

Sin entrar a considerar la ontologización de todo este esquema, de lo cual hablaremos luego, observemos que es sobre esta facticidad que se trata de explicar por qué la filosofía no comenzó en Oriente y sí en Grecia y porqué en esta última lo hizo de modo deficiente y a medias. La actitud de Hegel respecto del

Asia, a la cual le concede el privilegio de ser la antesala histórica del mundo greco-germano, es radical. Se la excluye totalmente de la historia de la filosofía. Ahora bien, las contradicciones sobre las que se monta todo este análisis de los hechos históricos muestran su debilidad. No cabe duda que en cuanto en una sociedad rige la relación amo-esclavo, no es libre ni siquiera el amo, ya que la relación implica necesariamente la alienación de ambos, aun cuando en sentidos diversos. También es cierto que la categoría que rige esa relación es la del temor, que alcanza asimismo a ambos, aun cuando Hegel parece pensar que no afecta al amo, en cuanto que el temor es para éste no tanto un estado de ánimo como un medio para someter al otro. Como consecuencia de lo dicho, afirmará que en el Oriente no se puede hablar de libertad en cuanto que para que uno sea libre es necesario que todos gocen de la misma situación. Este principio no tiene vigencia, sin embargo en Grecia, en donde sí es posible que haya “algunos libres” a pesar de que la sociedad helénica estaba montada, lo mismo que la oriental, sobre el sistema de la esclavitud. La “limitación” de la libertad que encuentra que hay entre los griegos, si se es consecuente con el principio, no es tal y es necesario reconocer que el ciudadano estaba tan alienado y atemorizado como lo podría estar cualquier déspota oriental como lo prueba el hecho constante del miedo a los levantamientos de esclavos característicos de toda la Antigüedad clásica. Por otra parte, la afirmación de que “en el mundo germánico todos son libres”, resulta por lo mismo tan inconsistente y arbitraria como la anterior: la de que “algunos son libres”, y el juicio resulta tan ilusorio, por no decir falso, como éste. Basta con tener en cuenta la situación de la Alemania de la época y en particular la del campesino, sometido dentro de estructuras de origen feudal y recordar el papel que la Europa de entonces comenzó a jugar respecto de los restantes países del mundo en el vasto y violento proceso de colonización de carácter netamente imperialista. El mismo Hegel en sus *Lecciones de filosofía de la historia universal* justificará, precisamente, el tráfico de esclavos negros como lo mejor que les podía pasar a estos seres sumergidos en la naturaleza y sin esperanza alguna de humanización desde ellos mismos. Y así mismo en el caso griego el “algunos” se reducía a “ninguno”, en el europeo el “todos” se convertía en “algunos” y éste necesariamente en “ninguno”. A pesar de esto hay que reconocer que la afirmación de universalidad de la libertad que caracterizaría al “mundo germánico” y con él al mundo europeo “germanizado” (Francia, Italia, Inglaterra, etc.) no carece de una cierta objetividad, como sucede con todo universal ideológico. El “todo” que se enuncia, no es un “todo-total”, sino un “todo-parcial” universalizado, desde el que la aristocracia del Estado prusiano y la burguesía aliada naciente ejercían su dominio sobre las restantes clases sociales a partir de una determinada conciencia para sí, que aun cuando ilegítima, no dejaba de ser una forma de autoconciencia. Y otro tanto podemos decir de la Europa colonizadora respecto del mundo colonizado, de la que, aun cuando nos pese y sin que esto suponga ningún intento de justificación *post factum*, surgió, a partir del siglo XVIII, una comprensión de la humanidad desde una historia mundial dentro de cuyos marcos se habrá de intentar en adelante todo pensamiento y toda praxis de liberación. La significación de Hegel en este proceso no puede ser negada.

Este esbozo histórico-social que acabamos de comentar, no podía salvarse, como todo lo que hace el filósofo alemán, de su correspondiente ontologización. En este caso, lo que se ontologiza es la relación amo-esclavo. A partir de este recurso se entiende por qué la filosofía tuvo su comienzo en Grecia y su pien desarrollo en Alemania. El punto de partida se encuentra en la afirmación que ya hemos comentado según la cual “el sabernos libres, nos hace libres”. La cuestión radica en preguntarse quién es el sujeto que se “piensa como libre” y quién es el que al no pensarse como tal, resulta “esclavo”. Sucede que el esclavo no es el hombre vendido y comprado como fuerza de trabajo, sino la conciencia, que lo es respecto de un amo que no es precisamente el que compra o vende en el mercado de esclavos. El hecho

de que la conciencia se encuentre sumergida en el espíritu de la naturaleza; o en la “sustancia” como también le llama que tal sería el “amo”, consiste en el verdadero modo de esclavitud, con lo que la relación social concreta de dominación queda desplazada y resulta posible que en Grecia, a pesar de existir como condición necesaria, “algunos” puedan ser libres. Del mismo modo, la libertad germánica consiste en que el individuo no aparece como esclavo por cuanto no depende de la “sustancia” como le sucedía, según Hegel, al hombre oriental de modo extremo. La desocialización y deshistorización de la relación amo-esclavo restan, por lo demás, toda presencia a la categoría del temor en cuanto que no cabe ya hablar de un amo que atemoriza, ni de un esclavo atemorizado y muestran de qué modo el pretendido paso hacia lo concreto resultaba ser un vaciamiento.

El tercer enfoque acerca del problema del comienzo de la filosofía es el que hemos denominado de “los tiempos largos”. Como anticipamos, este planteo se libra de la complejidad de los dos anteriores y esboza una filosofía de la historia en la que el sujeto es definitivamente el Espíritu. Sobre esta doctrina de los “tiempos largos”, relacionada de modo esencial con la idea de la marcha “perezosa” de aquel sujeto absoluto, Hegel propone su periodización de la historia de la filosofía, dentro de la cual se habrán de señalar los sucesivos comienzos o recomienzos. En última instancia, hay tan sólo dos filosofías : la griega y la germánica, intermediadas por el pensamiento medieval que es declarado como un período medio de “fermentación” o de “preparación de la filosofía moderna”. Los dos primeros períodos, ya acaecidos, negados y cancelados por el Espíritu en su marcha de regreso hacia sí mismo, han durado mil años y la filosofía moderna o “germánica”, iniciada con Descartes, pareciera estar destinada, conforme con la doctrina de la “marcha perezosa”, a otros tantos. Sin entrar a considerar esta periodización, nos interesa destacar la desocialización y deshistorización del problema del comienzo de la filosofía, como asimismo la desaparición o, en el mejor de los casos, la pérdida de fuerza de los planteos que habían llevado a Hegel a señalar la existencia de un *a priori* antropológico. Tres aspectos nos parecen esclarecedores dentro de este nuevo enfoque y son ellos los relativos a los conceptos de trabajo y de guerra, por una parte y al problema de la indiferencia axiológica del que ya algo hemos dicho. El primero deja de ser, definitivamente, el trabajo del hombre para transformarse en la actividad desplegada por el Espíritu en su larga marcha ; el segundo, es una transposición de acuerdo con la cual la guerra es la lucha de la razón contra el entendimiento, o el enfrentamiento del Espíritu consigo mismo en su exigencia de autodespliegue. Respecto de este trabajo y de esta guerra, el trabajo y las luchas humanas, sean ello los que fueren , humanizadores o deshumanizantes, justos o injustos, nada interesan. Poco le importa al Espíritu el enorme dispendio de generaciones en su obra “sublime” y los pueblos y, dentro de ellos, los individuos, son simplemente sus instrumentos de los que echa mano movido por su eterna ansia de reencontrarse consigo mismo. Los sistemas axiológicos, sobre lo que el hombre se imagina haber organizado su vida cotidiana, resultan relativizados y todo mal es para bien y todo bien, para mal, respecto de un sujeto impasible para el cual lo que únicamente vale es su propia riqueza. El proceso de humanización que surge de la clásica figura del amo y del esclavo se ha convertido en un proceso de “espiritualización” que resulta ser la negación del primero, mas no en el sentido de la *Aufhebung*, sino de una simple nihilización. La filosofía germánica ha regresado, desde este punto de vista y pese a Hegel mismo, a la rechazada filosofía oriental , con lo que deberíamos concluir, o que la filosofía no ha comenzado nunca, o que, *contrario sensu*, hay una filosofía oriental y, con ella, de todos los restantes pueblos del mundo no agraciados por el “descenso” del Espíritu.

De los tres enfoques que hemos comentado se desprende que la filosofía, al margen del problema del sujeto, es siempre entendida como un *faciendum* y que como lo hemos afirmado repetidamente, no

se puede hablar de un “comienzo” sino de “recomienzos”. Sería necesario todavía decir dos palabras sobre la relación que hay entre esta noción de “recomienzo” y la doctrina de los “grados de la conciencia de sí” de la que nos habla Hegel, como asimismo las conexiones necesarias que tiene con la concepción de la filosofía en cuanto “saber de lo acaecido”. La primera tesis se encuentra férreamente supeditada al rechazo de la contingencia, que le asegura a Hegel la posibilidad de afirmar que cada “grado” lo es dentro de un sistema, o mejor aún, del único sistema posible que funciona como *a priori* absoluto y que se encuentra contenido en el Espíritu, aun cuando no plenamente desenvuelto. De ahí la afirmación de que existe una sola filosofía, con lo que Hegel pretendía superar las respuestas escépticas de quienes afirmaban la “contradicción de los sistemas”. El resultado de todo esto ha sido la supeditación de la historia de la filosofía rigurosamente a los esquemas de una lógica, donde se creyó poder someter toda forma de pensamiento a la necesidad silogística.

Debido a ello, cada recomienzo resulta fijado de modo absoluto y la mirada dialéctica viene a reactualizar el viejo mito, revalorable ahora como representación verdadera del proceso, según el cual “volver la mirada hacia atrás” nos convertiría en estatuas de sal. Cada “grado de conciencia de sí” coincide, además, con la aparición de un pueblo, pero, en cuanto los grados se encuentran fuera de toda contingencia y su necesidades el resultado de ser “momentos” de un sistema, los pueblos y con ellos sus hombres, vuelven a ser vistos, una vez más, como una exterioridad en los que acaece la Filosofía. La relación del comienzo con la Filosofía, entendida como hecho social- histórico, resulta por tanto nuevamente deshistorizada y ontologizada.

Por otra parte, cada recomienzo de la filosofía supone un tipo de movimiento regresivo que niega la representación que se tiene espontáneamente de la noción misma de comienzo, como punto inicial de un movimiento progresivo. Tal es la tesis de la filosofía como “saber de lo acaecido” que, en relación con la exigencia de necesidad y de rechazo de la contingencia, funda la negación de la posibilidad de toda forma de saber conjetural.

Ahora bien, aquel regreso que implica todo reconocimiento no es el que habían propugnado los humanistas del Renacimiento, que se declararon neoplatónicos o neoaristotélicos. Se trata sin más de un movimiento ontológico de carácter circular cuyo sujeto es el Espíritu el que, en cada una de sus “caídas” en la temporalidad, se confirma en su mismidad absoluta. Y por esto mismo, la filosofía no puede ser ni un progreso en sentido lineal ni menos aún, anticipatorio. Toda novedad surge dentro de los férreos marcos del sistema y sólo podremos saber de ella si el Espíritu, en función de su necesidad-libertad y por motivos que ignoramos, no resuelve dar un paso adelante. Mas, este hecho y su justificación será para nosotros siempre tardío. La dialéctica sólo puede mirar “hacia atrás” y en ese mirar va congelando el pasado y, aunque no se lo diga, hipotecando el futuro.

Toda la problemática del comienzo de la filosofía en Hegel se mueve por entero sobre la cuestión del sujeto y las dificultades que pueden señalarse en ella derivan del presupuesto de la necesidad de un sujeto fundante absoluto, que hace de apoyo y garantía de la historicidad a costas de ella misma. Como consecuencia, el *a priori* antropológico acaba por perder su propio peso ontológico y la *subjetividad* que se constituye sobre el corre el riesgo constante de ser anulada y absorbida. El hombre se le presenta a Hegel como la mediación más importante, a la vez la única y verdadera que encuentra el Espíritu en su auto despliegue, sin que deje nunca de serlo, sin parar mientras en esa tesis, si nos atenemos a la escolástica hegeliana, encierra una contradicción que exige en cuanto tal ser negada y que se resuelve simplemente en dejar de considerar al hombre, sujeto, como mediación de otro sujeto.

Notas Bibliográficas

- ¹ Arturo Andrés Roig, *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, México, 1981, primera edición, F.C.E, pp 77-99.
- ² Cf. nuestro artículo "*Acerca del comienzo de la filosofía americana*", Revista de la Universidad de México, UNAM, vol.XXV, 8, 1971.
- ³ Cf. nuestro libro *Platón o la filosofía como libertad y expectativa*, Mendoza (Argentina), Instituto de Filosofía de la Universidad nacional de Cuyo, 1972, cap.titulado "El asombro y el preguntar ontológico".
- ⁴ Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, cap. IV, parágrafo 3.
- ⁵ *Ibidem*, cap. IV, A, 2, in fine.
- ⁶ Vladimir Propp, *Morfología del cuento maravilloso*, Madrid, Fundamentos, 1974.

Filosofía Latinoamericana : ¿Posibilidad o Realidad ?¹

Precisando el “punto de vista”

El título de la presente ponencia, a pesar de estar formulado conscientemente en forma de pregunta para indicar la problematicidad al parecer inherente e insuperable con que se presenta este tema desde cierta perspectiva, deslinda sin embargo con claridad el objeto que ocupará nuestra atención en la reflexión filosófica que arriesgamos en estas páginas. El título propuesto puntualiza el tema sobre el que hablamos aquí y pareciera que, por la forma interrogativa elegida para su formulación, informase también sobre la perspectiva desde la cual emplazamos el tema cuyo tratamiento es justo el objeto del presente discurso; por cuanto que pudiera pensarse que con la interrogante planteada, indicadora precisamente de esa cierta perspectiva en la que el concepto “filosofía latinoamericana” resulta ser un problema en sí mismo, en tanto que con él se designa no simplemente la filosofía hecha en América Latina o por filósofos con nacionalidad del países latinoamericanos, sino más bien aquella filosofía que reclama para sí misma el estar determinada significativamente por la realidad histórico-cultural del subcontinente, estuviésemos haciendo nuestra dicha perspectiva y fuésemos a enfocar el tema por consiguiente a partir de la duda que inspira esa perspectiva en lo referente a la existencia de una filosofía latinoamericana en el sentido que acabamos de señalar.

Esta suposición sería, sin embargo, un malentendido fundamental. La interrogante del título no refleja nuestra posición. O sea que el título apunta ciertamente el tema sobre el que hablamos aquí ; pero nada dice sobre la perspectiva, nada revela sobre el desde donde queremos nosotros enfocar el tratamiento del mismo. ¿Por qué? La razón es que nosotros, en realidad, nos negamos de entrada a preguntar por la filosofía latinoamericana desde una perspectiva que le es extraña y por eso la cuestiona necesariamente desde fuera. Se notará, en efecto, que la problematicidad pretendidamente inherente e insuperable con la que aparece el concepto “ filosofía latinoamericana” cuando se pregunta por ella a la luz de esa perspectiva, que hasta el momento hemos preferido dejar indefinida designándola sólo como “cierta perspectiva”, se debe sobre todo al hecho de que explícita o implícita en esa perspectivas se opera con un saber que, en recurso indudablemente basta indiferenciado a la llamada tradición filosófica occidental -cuestión en la que aquí no podemos detenernos-, cree saber qué cosa es y debe ser eso que se llama filosofía. O sea que , para decirlo en otros términos, porque se parte de una definición heredada, y , por tradicional, considerada como bastante segura, la pregunta por la filosofía latinoamericana desde esta perspectiva hace violencia a lo preguntado mismo, ya que pregunta por ello no tanto para encontrarlo como para confirmar su propia seguridad. En verdad, se pregunta para saber su eso que se llama filosofía latinoamericana satisface la definición presupuesta como criterio de discernimiento o no. Desde esta perspectiva, que queremos denominar ahora como la perspectiva que se orienta en una concepción eurocéntrica de la filosofía, es lógico entonces que el concepto mismo de “filosofía latinoamericana” sea más que problemático, porque con él, es decir, con su afirmación como expresión de un programa filosófico, se estaría contrariando la definición tenida por canónica. Por eso lo que realmente se busca es descalificar de antemano el proyecto negándole dignidad filosófica. Y lo que acaso más azora es la

serena seguridad con que se postula que esa filosofía no es, en verdad, filosofía porque simplemente no se adecúa a la forma prescrita en la definición canónica.

Pero ¿por qué nos negamos a transitar ese camino? Porque, como se ha evidenciado en lo anterior, en esa perspectiva late una concepción de la filosofía según la cual algo así como filosofía en cuanto tal, filosofía pura, desencarnada y ayuna de contenidos culturales, lingüísticos, contextuales, etc., forma pura de filosofía ésta que coincidiría sin embargo curiosamente con la *forma mentis* que se ha ido imponiendo como central en un ámbito cultural determinado : el europeo. Negamos entonces el principio implícito de esa perspectiva, a saber, que haya una filosofía en cuanto tal cuya definición nos pueda servir para decidir la pregunta de si una filosofía es filosofía o no.

Y debe quedar claro que nuestra negación no es sino una consecuencia del controvertido carácter que este principio ha tenido siempre dentro incluso de la tradición filosófica europea. No es, pues, necesario, para negarlo, superar el horizonte europeo. Recordemos a Heidegger que en su confrontación con la historia de la filosofía europea se deja guiar más bien por el principio contrario de reconocer la interna necesidad de cada filosofía : “Uns fehlt nicht nur jeder Maßstab, der es erlaubte, die Vollkommenheit einer Epoche der Metaphysik gegen eine andere abzuschätzen. Es besteht überhaupt kein Recht, in dieser Weise zu schätzen. Platons Denken ist nicht vollkommener als das des Parmenides. Hegels Philosophie ist nicht vollkommener als diejenige Kants. Jede Epoche der Philosophie hat ihre eigene Notwendigkeit. Daß eine Philosophie ist wie sie ist müssen wir einfach anerkennen”.²

Y obligado es, en este contexto, recordar también a Ortega y Gasset quien nos había prevenido ya mucho antes contra la inocencia implicada en eso que se suele designar con el título de “ historia de la filosofía”, porque en ella se ignora lo realmente decisivo e importante de la filosofía, a saber, que es un quehacer que se hace en constante cuerpo a cuerpo con la vida y con la circunstancia en la que ya desde siempre nos encontramos estando.

El contexto de cada filosofía es algo esencial a esa filosofía, pues “pensar es dialogar con la circunstancia”.³

Ahora bien : si, como se desprende de la negación de ese principio postulador de una filosofía en cuanto tal, cada filosofía engendra consigo misma su propia necesidad dándose la forma que la define en esa y no en otra forma justo en base a necesidades circunstanciales, es legítimo entonces partir del supuesto de que la pregunta por el específico peso filosófico de una filosofía determinada representa un acceso, y no un impedimento, para llegar a lo preguntado cuando, y sólo cuando esa pregunta brota en sintonía con el ambiente de la filosofía puesta en cuestión. Esto, que, a falta de mejor expresión, queremos dejar apuntado aquí con el nombre de inserción ecológica del preguntar filosófico y entre cuyas consecuencias posibles se encuentran ciertamente la posibilitación de un giro corrector de aquella convicción que quería convencernos de que el preguntar filosófico debía y tenía que ejercerse “sin consideración”, es lo que constituye el eje central de nuestro desde donde o punto de vista desde el que ensayamos tratar el tema en discusión.

Se entiende que de esta suerte estamos optando por un “punto de vista” que es ante todo consciente de ser “ vista desde un punto” y que, por eso mismo, en su ver o cuestionar no puede tocar fondo a la manera de una estructura fáctica que no le es dado no remontar no reconstruir no mucho menos, recuperar fundacionalmente desde sí mismo. En el “punto de vista” presenta el “punto”, siempre e irremediablemente, una hipoteca de facticidad cuyo saldo queda, aplicándola al tema que nos ocupa, hemos de decir que partimos de un “punto de vista” que sabe de su visión o perspectiva en el sentido de una perspectiva que está inserta en su contexto histórico-cultural determinado. Y precisamente por tratarse, en concreto, de

un “punto de vista” que busca aclarar el status filosófico de una filosofía determinada, la latinoamericana, sabe que su hipoteca es la de asumir en su cuestionamiento el ambiente de esa filosofía.

Ahora damos un poco más y afirmamos: El ambiente natural de cualquier filosofía original y auténtica - en el sentido de diálogo con la circunstancia-, el ambiente en que (la) filosofía cuaja como pensamiento que se sabe estando en su elemento es eso que se llama cultura. Por esto identificamos la hipoteca de facticidad de nuestro “punto de vista” como una hipoteca cultural. Lo cual significa que, para preguntar por la filosofía latinoamericana, optamos aquí por un “punto de vista” o “desde donde” que, insertado en el mismo horizonte de vida y de pensamiento en el que se mueve dicha filosofía nos permite cuestionarla desde dentro, sin la violencia de la pregunta formulada desde paradigmas mentales ajenos, facilitándonos de este modo el adentrarnos comprensivamente en sus peculiaridades constitutivas.

A esta luz se comprende que rechazamos aquella perspectiva pretendidamente universal, porque con su abstracto principio de filosofía en cuanto tal, la universalidad filosófica presupuesta en ella connota, en realidad, no universalidad, sino indeterminación contextual-cultural; indeterminación que es, por otra parte, como se insinuó ya antes, sólo aparentemente indeterminada, pues su formalización conceptual responde a las regularidades identificativas del llamado espíritu europeo. O sea que optamos por una perspectiva en la que la universalidad filosófica aparece como un programa orientador, pero no como una idea paradigmática a la que debemos ajustar la realidad plural de las filosofías. Es desde esta realidad plural desde donde tenemos que pensar ese programa de universalidad, y no a la inversa, si es que queremos, claro está llegar a una universalidad concreta e histórica que, en lugar de ser el simple y engañoso resultado de un proceso de agresiva abstracción y reducción, sea verdaderamente un ambiente *ecuménico* conquistado a base de dolorosos y siempre renovados esfuerzos de comunicación inter-trans-cultural.

Mas, hoy estamos todavía muy lejos de haber cumplido ese programa. Y lo que es peor aún: la situación histórica actual parece indicar que ni siquiera estamos preparados para llevar a cabo un programa semejante. Por eso, mientras no estemos en ese ambiente *ecuménico* en el que cada cultura experimentará sus limitaciones fundamentales, se des-centrará y se comunicará a propios y a extraños como un fragmento incapaz de arrogarse la capacidad de instalar con seguridad al hombre en el mundo, mientras no hayamos llegado a esa forma de universalidad, repetimos, no podemos sino optar por prepararla adentrándonos en el fondo de nuestro ambiente correspondiente, para detectar en él sus limitaciones. Sin embargo, esta tarea requiere como su condición indispensable el tocar fondo en lo propio, pues los límites de una cultura los experimenta solo aquel que ha llegado hasta sus últimas posibilidades. De esta suerte la inculturación, aunque etapa hacia la universalidad inter-trans-cultural, aparece como una tarea con significación propia, y que constituye acaso nuestra tarea más urgente de cara a la posibilidad de desenmascarar la función falsificante de un concepto de filosofía fundado en una universalidad abstracta.

Lo anterior, que tiene casi el carácter de una breve digresión, nos ayuda a comprender que la elección de un “punto de vista” situado culturalmente nada tiene que ver con aquel espíritu provinciano que condenó Martí al escribir: “Cree el aldeano vanidoso que el mundo entero es su aldea...”⁴ No se trata de provincialismo porque no se persigue fomentar un movimiento regresivo y de retirada aislante hacia la parcela que cada uno cultiva. Se trata, como se deduce de lo antes indicado, de que el camino hacia la verdadera universalidad pasa necesariamente por la inculturación y, con ello, por el reconocimiento solidario de la autonomía cultural de todos los pueblos. Y el reconocimiento de esa autonomía significa aquí, en el presente contexto, reconocimiento de que en cualquier cultura puede condenarse el

pensamiento en filosofía ,y que, en consecuencia ,filosofía puede ser un fenómeno culturalmente pluriverso.

Cada versión de la filosofía requiere entonces, para el cuestionamiento de su status filosófico ,una aproximación cultural adecuada. Es claro ,por lo demás, que en nuestro caso ese acceso adecuado no puede ser otro que el “punto de vista” inculturado en el ambiente.

Es verdad que con la opción de este “ punto de vista” entramos en conflicto con cierta universalidad ,pero ya hemos visto que es porque se busca una universalidad no ayuna de contextos ni de situaciones vitales. Así que sobre este aspecto no es necesario insistir más. Si conviene sin embargo explicitar otro punto “ conflictivo implicado en la opción de nuestra perspectiva, a saber, el referido a la relación con la tradición filosófica. Desde el “ punto de vista” por el que hemos optado ,la tradición filosófica llamada universal, pero que es sobre todo tradición europea, aparece naturalmente como tradición regional con contextos y situaciones intransferibles .Por eso esta tradición filosófica se ve desmitificada, es decir, puesta en su lugar y liberada de la carga de tener que cumplir el papel de referencia absoluta para el quehacer filosófico en cualquier tiempo y lugar del mundo .Se el descarga, pues, de su papel de encarnación de la verdad filosófica. Esa tradición ,como ninguna otra tradición filosófica, no puede ni debe ser confundida con toda la historia de la verdad en filosofía. Porque, además de que no basta con que algo sea tradicional para que sea ya verdadero, esa tradición, como toda tradición ,es fragmentaria. La tradición puede acumular, fijar, codificar lo fundamental de una cultura; pero no logra jamás romper la fragmentariedad de esa cultura. Toda tradición cultural es tan incompleta como la cultura que en ella deja su memoria.

Desde nuestro “ punto de vista” no se anula ni se niega el valor de la tradición filosófica; pero sí que se abre la posibilidad de mantener una relación más libre con ella, menos hipotecada por la necesidad de orientarse sólo en ella. Pues confesando su inculturación apunta hacia un espacio cultural con suficiente conciencia de autonomía de pensamiento como para que se pueda experimentar en su ambiente uno de aquellos puntos en los que, el tratamiento adecuado del problema mismo hace impostergable la urgencia de “oponerse radicalmente a toda la tradición filosófica” ⁵ , según decía Ortega.

Otro punto conflictivo implicado en nuestra opción por un “punto de vista” inculturado, y que no debe ser silenciado porque en la argumentación de muchos críticos es justamente la objeción central, es la supuesta particularización o regionalización de la razón que se opera en semejante perspectiva. Concedamos, pues, y eso que nos parece mucho conceder, que el quehacer filosófico de una forma o de otra, siempre ha tenido y seguirá teniendo que ver con esa instancia tribunalicia que se llama razón. Y dejemos entonces que se nos formule esta objeción: la filosofía latinoamericana, si es filosofía, tendrá que ver de alguna forma con la razón y, en este sentido es cuestionable desde un criterio filosófico objetivo, es más ,desde el criterio filosófico por excelencia. Lo que equivale a decir que el recurso a la perspectiva inculturada sería superfluo; y falso, por cuanto que deformaría la universalidad de la razón.

Creemos que las cosas son algo más complejas. Por lo pronto, hay que tomar en serio eso de que la filosofía de alguna manera tiene que ver con la razón. Pues precisamente se trata de aclarar de qué forma tiene que ver la filosofía con la razón. Y esto es decisivo porque según sea esa forma, así será la forma que tome la razón en esa filosofía. Por eso la razón nos sale al paso, en filosofía, en modelos, formas o tipos de racionalidad que manifiestan no la diferenciación de una facultad universal, sino más bien la pluralidad básica de las regularidades que según contextos y situaciones de vida se van condensando en formas reconocidas como racionales.

De donde se sigue, por otra parte, que en la objeción presentada se ignora o quiere ignorar que la razón está afectada sustancialmente por el hecho bruto de su existencia fáctica. La razón es siempre razón del hombre; y este es a su vez siempre un hombre concreto que vive y hace su razón en contextos dados. Facticidad e historicidad son, pues, notas constitutivas de la razón. Y por ello hablar en singular de la razón sea acaso sólo posible si con el término razón se quiere significar no una potencia acabada que el hombre ejerce en todas sus posibilidades sin mayores dificultades o, si se prefiere, con la misma con que desempeña una cualidad innata, sino por el contrario el difícil programa de continuo tránsito trans-portador de formas racionales hacia otras formas que, precisamente, porque se configuran en la superadora contrastación de los niveles de racionalidad alcanzados hasta ese momento, nos enseñen quizás figuras inéditas de (la) razón; figuras que que, vista desde anteriores tipos de racionalidad, pueden incluso aparecer como no racionales.

Sin posibilidad de seguir aquí discutiendo este punto, retengamos entonces la idea de mayor relevancia para nuestro asunto, a saber, que la razón es constitutivamente plural en las formas que van marcando ese programa de tránsito hacia lo que queremos llamar la razonabilidad de la razón; a cuya luz sin embargo, esto debe ser también dicho, puede manifestarse alguna de sus formas racionales como no razonable. La razón, por tanto, no sólo es racional de diversas maneras o posibilidades de realización concreta que escapan al horizonte de lo racional en cualquiera de sus formas. La racionalidad entendida incluso como estructura formal sintetizadora de la pluralidad en que la razón puede ser racional, no es la única figura de la razón. La racionalidad es más bien una dimensión, una vía entre otras, de la razonabilidad de la razón.

Esta idea, decíamos, es de importancia central para nuestro asunto, porque la distinción apuntada entre racionalidad y razonabilidad en el proceso "razón" nos da una pista para comprender mejor el argumento último con el que rechazamos la objeción de que, dado que toda filosofía tiene que ver de alguna manera con la razón, cualquier filosofía puede ser discernida en su status filosófico mediante el recurso a la instancia de la razón. Ahora comprendemos, en efecto, que este recurso no basta porque, además de los momentos y aducidos de facticidad e historicidad, la razón es un programa de tránsito y de transportación hacia formas trans-racionales que nos son deducibles desde ningún nivel o tipo de racionalidad. Ese camino hacia la trans-racionalidad es el proceso de la razonabilidad; proceso éste que es siempre crisis de razón, en cuanto que las razones que la razón tiene para ser racional en ésta o aquella otra forma son puestas en tela de juicio desde un margen de razón que queda indeterminado por las racionalidades vigentes y que representa no un margen recuperable por lo racional, sino el margen en que se abre la dimensión de la razonabilidad como posibilidad constante de la razón para transfigurar sus formas por el diálogo continuo con su exterioridad. Es en ese proceso donde realmente se decide qué y cómo es la razón. Pero con ello decimos también que la razón es un programa que está decidiéndose siempre en su mismo proceso, proceso que es reflejo del tránsito conflictivo por el que la razón no sólo entra diversamente en razón (razonabilidad, que ahora podemos determinar acaso como el interior o vida interior de la razón pensante); sino también en aquella otra dimensión que marca su exterioridad, la vida misma, y que, confrontándola con límites extremos de su capacidad racional de recuperación, lo hace experimentar su posibilidad de razón razonable.

En resumen, contra la objeción aducida, hacemos valer que el recurso a la razón no puede entenderse como recurso a una "razón pura" - concepto contradictorio, como diría Nietzsche-⁶, pues es siempre necesariamente recuso a una forma determinada de razón y, en cuanto tal, no debe arrogarse el derecho de operar como criterio de operar como criterio para decidir sobre el contenido de razón de otras formas

de razón. Y esto vale especialmente para el recurso a la llamada razón filosófica. La filosofía no suspende la contingencia ni la facticidad ni la historicidad ni la pluridimensionalidad de la razón. En tanto que la reflexión que acontece en situaciones dadas y que determina desde ellas su uso de razón, la filosofía se define como tal o cual filosofía definiendo precisamente la forma en que ve y tiene que ver con la razón. En este sentido es, pues, la razón filosófica una construcción abstracta que puede tener quizá una función orientadora, pero nunca la función de criterio para decidir la relación con la razón en las filosofías concretas.

Se ve el intento por aclarar o precisar nuestro “punto de vista” nos ha llevado a un terreno difícil, a un terreno en el que nos hemos visto obligados a entrar en cuestiones tradicionalmente fundamentales y decisivas del pensar filosófico, pero por ello mismo esenciales también para alcanzar con mayor precisión de la perspectiva desde la que queremos abordar nuestro tema. Explicitando las implicaciones del “punto de vista” por el que hemos optado, se ha hecho necesario, en efecto, exponer, si bien en la forma de un tanteo provisional, nuestra posición frente a esos problemas graves del quehacer filosófico que son, sin duda, los problemas de la universalidad en filosofía del valor y significado reales de la tradición en filosofía y por último, el de la función de la razón. Este camino para tratar nuestro tema puede parecer una digresión innecesaria o un desvío. Pero no es así. Ya dijimos que se hizo necesario porque a esos problemas remitía nuestro “punto de vista” en sus implicaciones. Y es efectivamente sobre el trasfondo de las consideraciones precedentes en torno a esos problemas que se puede precisar nuestro “punto de vista” en el sentido definido de un intento por plantear la cuestión de la filosofía latinoamericana desde un horizonte de comprensión en cuyo dominio las concepciones (tradicionales) europeas sobre la universidad, la tradición y la razón en filosofía han perdido ya su función rectora de referencias de significación casi absolutas, para convertirse en posiciones regionales que pueden y deben ser contrastadas con las propias referencias de ese horizonte de comprensión.

Optamos, pues, por un “punto de vista” que, reconociendo conscientemente su procedencia latinoamericana, sitúa sus planteamientos y cuestionamientos sobre la filosofía latinoamericana en el mismo ambiente de esa filosofía. Esta opción implica, como también decíamos antes, preguntar desde dentro: y ahora podemos precisar que con ello se expresa la intención de inquirir por el fenómeno en cuestión no presuponiendo una realidad paradigmática que su existencia tuviera que realizar, si es que debe ser reconocido como tal, sino apuntando al esclarecimiento de la realidad concreta que reclama su posibilidad como elemento propio de su realidad ambiental.

Hacia un planteamiento del tema

Desde la perspectiva que acabamos de explicar, se evidencia que no podemos plantear ese tema siguiendo, por ejemplo, el modelo propuesto por el peruano Francisco Miró Quesada en los dos libros en que ha querido aclarar precisamente cómo la filosofía latinoamericana pasa de la posibilidad a la realidad. *Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano*, México 1974; y *Proyecto y realización del filosofar latinoamericano*, México 1981. Su modelo, que es representativo de la tendencia denominada “universalista” por partir de una concepción de la filosofía como saber de estructura formal universal, consiste en tomar paradigmática la forma de hacer filosofía que se ha ido consolidando y sistematizando en la tradición filosófica occidental, para examinar entonces a su luz la historia intelectual de América Latina buscando precisamente la constatación o no constatación de momentos cumplidores de los

requisitos necesarios, por definición, para la filosofía. Por se camino, como se sabe, llega Miró Quesada a constatar que la filosofía latinoamericana es ya una realidad porque en América Latina hay filósofos que hacen filosofía, esto es, metafísica, teoría del conocimiento, lógica, ética, etc., en la misma forma y con el mismo rigor con que se cultiva en Europa.

Está claro, como decíamos, que no puede ser ese nuestro camino. De hecho, ese camino esquivo el problema. Nunca se le ha ocurrido a nadie, en efecto, negar que en América Latina se ha hecho, y se hace, filosofía siguiendo los cánones de la tradición filosófica occidental. Desde los tiempos más remotos de la colonia gozó América Latina de vida filosófica en ese sentido, tal como documentan, por no nombrar más que dos casos preclaros, las obras de Antonio Rubio y de Alonso Briceño. Pero ya sabemos que no se trata de ver cómo florece la filosofía de estilo europeo en América Latina, sino que el problema nace cuando una conciencia cultural autónoma o en vías de serlo pregunta si esa forma heredada de hacer filosofía es la más conveniente para la realidad de los países latinoamericanos. Con esta pregunta surge el problema, pues en ella se está preguntando por la posibilidad de otra forma de filosofía, es decir, por la posibilidad de hacer filosofía de una forma que se ajuste a la realidad en que se vive. Pero esto no es todavía todo.

Con esa pregunta nace, en efecto, el problema porque ella misma es ya, además, clara problematización de la forma en que hasta entonces se había venido ejerciendo la filosofía. Hay, pues, una conciencia cultural o intelectual para la que la forma vigente de filosofía arroja un evidente déficit en lo referente a su relación con la realidad. Se nota sin falta de mayores comentarios que la pregunta por una filosofía que refleje en su reflexión los problemas reales, es, en verdad, un juicio sobre la forma efectiva en que se hace la filosofía; un juicio en el que se constata precisamente divorcio de filosofía y realidad.

Profundizando en el sentido de la pregunta se ve igualmente que ella brota de una conciencia cultural o intelectual que sabe donde está y que sabe, por consiguiente, que es ahí donde se juega la posibilidad de autonomía y autoctonía de pensamiento. Pues la formulación o articulación de la pregunta por una forma de filosofía más adecuada a la realidad latinoamericana es pregunta por la posibilidad de una nueva localización histórico-cultural de la filosofía. O sea la forma vigente de filosofía aparece des-colocada, fuera de lugar, extraña; y por eso se pregunta por una forma nueva que sea preciso de aclimatación y de naturalización. Pero se observará que si esta pregunta se plantea, ello se debe indudablemente y que ha ya conciencia de la peculiaridad de la situación latinoamericana. Y esta conciencia es precisamente la conciencia que nombrábamos antes en términos de conciencia que sabe donde está. Dicho, pues, en una frase: la pregunta por una nueva forma de filosofía brota de una conciencia histórico-cultural que sabe que está en América Latina, y que ésta no es Europa.

Late, por tanto, en la pregunta por la posibilidad de reorientar el quehacer filosófico en América Latina la clara conciencia de la diferencia latinoamericana; siendo, en última instancia, justo esta conciencia de la diferencia la que hace que con esta pregunta nos veamos confrontados con el complejo problema de la contextualización e inculturación de la filosofía en el subcontinente.

Tal es el problema, y no el de fijar en qué grados se ha logrado o malogrado la transplantación de la filosofía europea en América. Por esta razón nuestro camino tiene que tomar otros rumbos distintos a aquellos que conducen a la constatación de la réplica de la filosofía europea en América. Nuestro camino tendrá que orientarse entonces es aquello que motivó el cuestionamiento de la forma heredada de hacer filosofía, a saber, la realidad latinoamericana comprendida en su diferencia. Es pues el estudio de la diferencia el camino que nos adentra en el ámbito, en el ambiente, donde la posibilidad de una forma de

filosofía no es simplemente inventada, sino requerida misma: y donde esa posibilidad, por consiguiente, se nos hace accesible y comprensible desde dentro.

Este camino de la diferencia donde se va perfilando la comprensión latinoamericana de la realidad de América Latina, es, en el fondo, nuestra propia historia intelectual leída como creciente toma de conciencia de los desafíos que se plantean con el descubrimiento de necesidades específicas y peculiares. Desde esta perspectiva nos enseña la historia cómo con el descubrimiento de la diferencia va parejo lo que podríamos designar la irrupción de un espíritu crítico que muy pronto comprende su crítica como el primer estadio de la creación y que se lanza así a la búsqueda de respuestas innovadoras y creativas, es decir, respuestas que responden realmente a los problemas de novedosa peculiaridad con los que se ve confrontado.

Se trataría entonces de rastrear las huellas de aquel espíritu que, consciente de la diferencia de la tierra en que vive, escribe su historia intelectual como la historia de la lucha por vencer y superar esa dificultad mayor, acaso la peor herencia que nos ha dejado el hábito colonial de mirar siempre hacia la metrópoli, que el cubano José Lezama Lima ha detectado como “la dificultad americana de extraer jugo de sus circunstancias”.

Pero es obvio, por otra parte, que en el marco del presente trabajo no podemos emprender esa relectura de la historia intelectual latinoamericana, y que tenemos que limitarnos a mostrar únicamente el norte hacia el que apunta, esperando que con ello quede esbozado al menos el marco referencial mayor de la pregunta por la filosofía latinoamericana.

Por lo que ya se ha dicho se vislumbra que el norte del camino de la diferencia es la diferencia misma, esto es, el esfuerzo por comprender la realidad de América Latina en su diferencia y de expresar, en forma adecuada y propia, esa diferencia. La conciencia de la diferencia busca su necesario complemento en la expresión propia. La realidad, el suelo, la circunstancia en la que se está y vive, comprendida como diferencia, se vuelve así normativa para el posible discurso sobre la misma. Es la idea de Lezama Lima que acabamos de citar “extraer jugo de sus circunstancias”. Si nos detenemos un momento en esta idea y la meditamos veremos que su formulación sólo es posible sobre una experiencia básica, a saber, la experiencia del propio suelo donde se está, pero no meramente en el sentido de contexto exterior de vida y de pensamiento, sino en el sentido todavía más profundo de soporte material y espiritual. De esta suerte la idea de Lezama Lima nos permite precisar la afirmación hecha más arriba concerniente al saber donde está, añadiendo que esa conciencia es conciencia del reencuentro con su propio suelo valorado en su diferencia, es decir, reconocido en su capacidad de tierra fértil para el cultivo de un pensamiento autóctono.

Que tal es el norte hacia el que nuestra historia intelectual pone efectivamente rumbo, que se busca realmente una reorientación de los hábitos de vida y de pensamiento en base justo a una revaloración de la propia realidad o tierra, se ejemplifica con claridad meridiana en Andrés Bello, por ejemplo, que ya en 1848 insistía en que la independencia de pensamiento representaba una verdadera y urgente necesidad para el estudioso en nuestras latitudes, pues es era la única forma de refutar definitivamente en América Latina el reproche de que “su civilización es un planta exótica que no ha chupado todavía sus jugos a la tierra que sostiene”⁷. Pero igualmente podríamos citar aquí como ejemplo a José Martí que, avanzando en profunda intuición lo que podría ser una concepción de universalidad ecuménica y solidaria, esto es, no imperial ni totalitaria, nos ha advertido, con la severidad casi de un mandato programático, en sentido último de la tarea del arraigo en el suelo propio: “injértese en nuestras repúblicas el mundo; pero el tronco ha de ser el de nuestras repúblicas”⁸. Hay, pues, un vuelo hacia la realidad, una conversión a la tierra en

la que se vive, por la que la situación o circunstancia latinoamericana cobra, como ya se apuntó, el carácter de referencia normativa para la actividad intelectual. Apremiando entonces en esa conciencia, la realidad misma se impone como lo que realmente debe ser pensado, y por cierto no desde moldes ajenos, sino desde ella misma, esto es, consultándola en su textura. Mediante esta conciencia segura del valor de lo propio, la realidad puja en busca de su expresión o interpretación adecuada. Por esto, conviene indicarlo expresamente, el norte de esta historia intelectual se puede describir indistintamente en términos de orientación en la propia realidad o en términos de búsqueda de una expresión propia. Realidad propia, es decir, apropiada en su diferencia, y expresión propia, como articulación consciente y sistemática de la apropiación de lo real, se corresponden y conforman dos momentos inseparables del mismo proceso histórico-cultural. Esta es precisamente la idea que José Martí expresara al escribir lo siguiente: "No hay letras, que son expresión, hasta que no haya esencia que expresar en ellas. Ni habrá literatura Hispano Americana, hasta que no haya Hispano América. Estamos en tiempos de ebullición, no de condensación".

El descubrimiento de Hispano América, como dice Martí, se imponía pues como condición posibilitante para la realización de un discurso propio. Pero, insistiendo en ello, fijémonos que ese descubrimiento no es cualquier contacto con la realidad, sino que tiene que marcar el momento en que esa realidad es suelo de arraigo, suelo en el que se echan raíces, y que deviene así dimensión esencial y propia. Y es en función de este descubrimiento o, mejor dicho, es función fundamental de ese descubrimiento que hace que haya Hispano América como realidad apropiada, la expresión que busca articularse en correspondencia con lo real.

Resumiendo podemos retener, por tanto, que la comprensión de la diferencia latinoamericana se condensa en una inquietante búsqueda de expresión propia que constituye poco a poco el marco referencial mayor de la actividad intelectual, en el sentido de que la motiva a buscar su cumplimiento o ejercicio teniendo realmente en cuenta la realidad nacional.

A la luz de esta constatación se comprende mejor por qué la pregunta por una filosofía latinoamericana tiene el sentido preciso que hemos intentado explicar antes, es decir, el sentido de pregunta por una filosofía contextualizada e inculturada en América Latina. Y entendemos ahora que lo esencial en esa pregunta no es la forma de filosofía que se busca al menos en sí y por sí misma, sino justo la realidad que se impone con sus desafíos como la materia y pensar y que provoca la búsqueda de esa otra forma de hacer filosofía. La realidad es entonces más importante que la filosofía; o, si se prefiere este giro, la filosofía aprende a relativizar su importancia como sistema de conceptos, deponiendo el culto a sí misma, y se abre a la realidad para dejarse determinar por ello en su materia a pensar. Con esto calamos en un aspecto de la pregunta por la filosofía latinoamericana que está implícita en lo ya dicho sobre ella, pero que es oportuno destacarlo: En esta pregunta se trasluce una concepción de la filosofía según la cual ésta se comprende en términos de una reflexión práctica que a definiendo su función y tarea a través del diálogo con la realidad circundante. Con esta pregunta se rechaza por tanto una forma de filosofía que pretenda ejercer la filosofía en el sentido de un saber absoluto que puede determinar con plena soberanía e independencia su propio carácter, sus tareas.

Llevando la idea anterior a sus últimas consecuencias tenemos que reconocer, nos parece, que la pregunta por la filosofía latinoamericana se plantea como un problema que se presenta por maduración en el proceso de apropiación de la realidad latinoamericana reconocida en cuanto tal. No nace ni es planteada en el marco de la historia de la filosofía en sentido estricto, sino que es la realidad asumida por pueblos que se empiezan a preguntar cómo ser ellos mismos en esa realidad, la que hace entrar en

crisis una forma de filosofía, provocando así consiguientemente la búsqueda de una nueva manera de ejercer la filosofía.

No es, por tanto, casual que los problemas y necesidades nacionales de los pueblos latinoamericanos se conviertan en ese contexto en la referencia obligada para determinar el carácter de esa nueva forma de hacer filosofía. O sea que, porque, esta pregunta plantea un problema que es tal por el grado de problematización que se ha alcanzado en la experiencia misma de la realidad, es lógico que en el esbozo de ese nuevo proyecto filosófico los criterios rectores para su definición vengan de fuera, del ambiente, de la circunstancia, y que el esfuerzo no se encamine hacia la búsqueda de la filosofía más completa y perfecta, por ejemplo, sino que, reaccionando a la interpretación desafiante de la realidad, se deje guiar por criterios prácticos de utilidad, conveniencia, efectividad y beneficio.⁹

En este sentido es pues sumamente ilustrativo e instructivo que el pensador latinoamericano que por primera vez concretizó para la filosofía en nuestro ámbito ese movimiento intelectual de búsqueda de una expresión propia, al plantear en forma explícita el problema de la necesidad de constituir una “filosofía americana”, el argentino Juan Bautista Alberdi, haya recurrido precisamente a esos criterios de utilidad y “positividad” para darle contenido a su programa filosófico. Se recordará en efecto, que en sus famosas ideas para un curso de filosofía contemporánea, texto de 1842, el prócer argentino, cuestionando la existencia de una filosofía válida universalmente en base al principio de que toda filosofía es reflejo de una razón que “ha emanado de las necesidades más imperiosas de cada período y de cada país”,¹⁰ tomó como punto de arranque del programa de una “filosofía americana” el estudio detector, es decir, el análisis de las exigencias de la sociedad latinoamericana. De ahí debía salir la orientación para la forma en que debía hacerse filosofía en América Latina; y por ello, concretando esa dirección, declaraba :”Así la discusión de nuestros estudios será más que en el sentido de la filosofía especulativa de la filosofía en sí: en el de la filosofía de aplicación, de la filosofía positiva y real, de la filosofía aplicada a los intereses sociales políticos , religiosos y morales de estos países”¹¹ .

Orientar la filosofía en la realidad es, pues, decidir que tiene que ejercerse en forma tal que su ejercicio reporte algún beneficio, alguna utilidad, en el sentido de que, “aplicada” en el estudio de los desafíos históricos, intente contribuir a darles una respuesta adecuada. Por eso, pues, será “americana” en su forma la filosofía que salga de “nuestras necesidades y que se aplique a resolver el problema de los destinos americanos”.¹²

Desde esta perspectiva se aclara la posibilidad de una filosofía latinoamericana como posibilidad urgida por todo un ambiente de realidad; es decir, no es la posibilidad que se da la filosofía a sí misma, sino la posibilidad que encuentra, como reto a recoger , en su contexto histórico-cultural. Mas con ello también se esclarece el sentido en que hay realmente filosofía latinoamericana , el sentido de su realidad , Pues, por ser su posibilidad precisamente urgencia resultante de un proceso de constitución apropiante de realidad, la filosofía latinoamericana se hace realidad integrándose efectivamente en ese proceso y contribuyendo ,con sus medios específicos, al cumplimiento cabal de ese proceso. Dicho en otros términos :posibilitada por la realidad latinoamericana en realidad cuando vuelve reflexivamente sobre la condición de su posibilidad para arraigarse y hacer del arraigo no un tema, sino el horizonte de sus temas.

Posibilidad y realidad de la filosofía latinoamericana, cabe señalar todavía, se cruzan continuamente en ese proceso o programa de realidad apropiada que es América Latina. Su posibilidad o realidad es entonces cuestión que no se decide desde ningún criterio establecido desde fuera de ese proceso; es el proceso mismo el lugar donde se decide esa cuestión y por cierto en la forma de claros de identidad

asumida. La realidad de la filosofía latinoamericana está en marcha; y como América Latina, marcha hacia sí misma. En su misma realidad hay siempre, pues, posibilidades a decidir desde ese contexto mayor que representa el proceso hacia la identidad continental y del cual ella forma parte.

Se comprende a esa luz que el problema de la filosofía latinoamericana enfocado desde ese “punto de vista” por el que aquí hemos optado y que se distinguía, como se recordará, por ser consciente de su inserción en el ambiente contextual histórico - cultural en el que brotaba la necesidad de una filosofía distinta, es un problema real de expresión acertada de la realidad, y que, en cuanto tal, reúne en su base estructural o coyuntural histórica la posibilidad y la realidad no como alternativas o fases que se excluyen sino como elementos cuya sucesión se está decidiendo siempre en el proceso hacia la conquista de la verdad y autenticidad de la propia identidad, entendiendo por identidad aquí la programática codificación consensual de una conciencia que en procesos de comunicación intersubjetiva va ganando la cabal expresión de sí misma en tanto que que movimiento de apropiación lograda de la realidad en que está siendo.

La consecuencia práctica que se deduce de la aplicación coherente y decidida de nuestro “punto de vista”, es la siguiente: Filosofía latinoamericana es aquella que, teniendo las condiciones posibilitantes de su realización efectiva en una realidad histórica que la sitúa contextual y culturalmente, se realiza en formas cuyas figuras sistemáticas son tan cambiantes como la realidad histórica que las provoca, y que realización efectiva particular, por consiguiente, no agota nunca su horizonte de realidad. O sea que la filosofía latinoamericana es una forma que se configura históricamente en modelos reales que no excluyen posibles modelos distintos en el futuro. Al mismo tiempo debe tenerse en cuenta que esa configuración históricamente abierta es, sin embargo, la forma concreta en que se va realizando, según las exigencias de cada época, el principio rector de la contextualización y la inculturación. La filosofía latinoamericana puede variar entonces en sus figuras históricas concretas, pero sobre la base siempre del arraigo dialogante y reflexivo en su realidad histórica correspondiente.

La radical historicidad de la filosofía latinoamericana no significa la eliminación de todo criterio para juzgarla desde dentro y cuestionarla precisamente en su forma de configurarse como tal, es decir, como filosofía latinoamericana. No significa más bien que ese criterio está sujeto también al proceso histórico y que es desde el grado de clarificación alcanzado en él desde donde hay que preguntar cómo se tiene que realizar en ese momento época una filosofía que se pretenda realmente latinoamericana.

Así, por ejemplo, y limitandonos a la actualidad de nuestros días, sería desde el grado de conciencia alcanzado en el proceso o movimiento histórico de apropiación de la realidad latinoamericana en su diferencia, esto es, desde el nivel histórico-cultural de comprensión actual, desde donde habría que preguntar por la figura concreta en que se realiza hoy la forma de filosofía contextualizada e inculturada en América Latina. Dicho en términos más sencillos sobre la base del conjunto de conocimiento que componen nuestra conciencia crítica de la realidad latinoamericana actual, habría que preguntar por la forma de filosofía que en su figura histórica se sistematiza hoy como una reflexión de los problemas de su tiempo y circunstancia y que se cumple, además, a la altura de su tiempo.

Para nosotros, personalmente, la respuesta a esa pregunta que interroga por la figura en que se realiza hoy una filosofía latinoamericana, se encuentra en la filosofía de la liberación. Esta es la figura, a nuestro sentir, en que se encarna hoy la forma de una filosofía que realiza la historicidad del principio de contextualización e inculturación en América Latina, porque es ella la que en su articulación manifiesta que, usando los conceptos de Alberdi, sale de nuestras necesidades y se aplica a contribuir a la solución del problema de los destinos de América Latina.

Es obvio que la fundamentación cabal de nuestra opinión nos llevaría a un bloque de problemas cuyo tratamiento superaría con mucho los límites, y también la intención del presente trabajo. Permítasenos pues remitir para ellos a otros estudios¹³ y limitarnos aquí a una modesta ilustración de la peculiaridad latinoamericana de la filosofía de la liberación, que será -así esperamos- al mismo tiempo una manera de mostrar algunas de las razones que apoyan nuestra opinión:

Esa peculiaridad se manifiesta de modo ejemplar en una estructura de pensamiento cuyos elementos fundamentales se pueden resumir en los siguientes puntos:

- Descentramiento de la razón filosófica en su función como paradigma para el acceso del filósofo al mundo. Lo que equivale a decir que el acceso al mundo se busca ahora por la inserción directa y comprometida en la praxis histórica.

- Descentramiento del filósofo profesional como sujeto de la filosofía y, como consecuencia de ello, reconocimiento del pobre como sujeto histórico de la reflexión filosófica. De donde se sigue:

- Replanteamiento de la significación de la filosofía en la vida real de la comunidad en el sentido de una reflexión que viene después, es decir, que es provocada en y por la praxis histórica que busca la liberación anulando las situaciones de opresión y dominación reconocidas por la conciencia crítica de ese momento como determinantes de la circunstancias americana. De aquí además:

- Relativización de la propia posición, para ponerse a la escucha de la verdadera situación de la comunidad y poder ejercer así la reflexión según el modelo martiano sintetizado en aquella frase fuerte en la que se nos decía: "Pensar es servir". Por eso:

- Arraigo o enraizamiento del quehacer filosófico en la situación de vida de la comunidad con la consiguiente apertura a la conciencia histórico-cultural en la que esa situación encuentra su expresión más acertada y diferenciada. Esta apertura implica como consecuencia:

- Disposición a practicar el quehacer filosófico en perspectiva interdisciplinar, por lo que se debe de entender no sólo la consulta de otras ciencias, sino también la consulta de reservas cognoscitivas del pueblo, tales como sus cuentos, leyendas, mitos, etc.

- Reorganización de la filosofía desde el contexto mayor de las experiencias de la liberación como filosofía practicada, en todos sus campos, en perspectiva de liberación.

Estos elementos, que en el marco de este trabajo tienen que quedar necesariamente sólo apuntados, remiten indubablemente a un fondo de contextualización e inculturación indiscutible. Es más, bien analizados, son resultado actualizante de la perspectiva que quiere hacer filosofía de forma que ésta quede significativamente determinada por la circunstancia americana. Valgan entonces como comprobación de que la figura de la filosofía que define con ellos su estructura mental, la filosofía de la liberación, representa el rostro con que hoy nos aparece la realidad de la filosofía latinoamericana.

Notas Bibliográficas

¹ Raúl Fornet Betancourt. *Filosofía latinoamericana: ¿Posibilidad o realidad?*, Logos, México, 1990, N° 54, pp. 47-68.

² Martín Heidegger. "Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens", en *Zur Sache des Denkens*, Tübingen, 1969, p. 62.

³ José Ortega y Gasset, "A <Historia de la Filosofía>, de Emile Bréhier", en *Obras Completas*, Tomo 6, Madrid 1983, p. 391.

⁴ José Martí, "Nuestra América", en *Obras Completas*, tomo IV, La Habana, 1975, p. 15.

- ⁵ José Ortega y Gasset, "*Ensimismamiento y alteración* ", en *Obras Completas*, tomo V, Madrid, 1983, p. 304.
- ⁶ "...hüten wir uns den Fangarmen solcher kontradiktorischen Begriffe wie 'reine Vernunft'..." Friedrich Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral*, en *Sämtliche Werke*, tomo VII, Stuttgart, 1964, p. 361.
- ⁷ Andrés Bello, "*Autonomía cultural de América*", en Carlos Ripoll (ed.), *Conciencia intelectual de América Antología del Ensayo Hispanoamericano*, New York 1970, p. 49.-
- ⁸ José Martí, *Nuestra América*, en *Obras completas*, tomo VI, La Habana, 1975, p. 18.
- ⁹ Citado en Francoise Pérus, *Literatura y sociedad en América Latina: el modernismo*, La Habana 1976, p. 91
- ¹⁰ Juan Bautista Alberdi, *Idea para un curso de filosofía contemporánea*, México 1978, p. 6
- ¹¹ Juan Bautista Alberdi, *Ibid.*, p. 9.
- ¹² Juan Bautista Alberdi, *Ibid.*, p. 12
- ¹³ Cf. Raúl Fornet-Betancourt, *Problemas actuales de la Filosofía en Hispanoamérica*, Buenos Aires, 1985; y también nuestro ensayo "*La filosofía de la liberación en América Latina*", en A. Guy . Heredia y otros, *Filosofía de Hispanoamérica*, Barcelona, 1987, pp. 123-150.

América Latina : Reflexiones para una Filosofía de la Historia¹

ENTRE EL SER Y LA CIRCUNSTANCIA.

Podría pensarse que es casi un lugar común decir que la identidad es el problema principal de América Latina y del latinoamericano. Sin embargo, es este caso, la afirmación de ese hecho no es una constatación banal, sino una toma de posición radical, que se instala en el centro de nuestros problemas históricos. Pero, si además asumimos que la historia y los seres humanos que participan en ella se forjan en el flujo y reflujo que intercorre entre la vida interior y la vida social, nos damos cuenta, entonces, de la importancia que tiene el medio histórico en la formación de la conciencia.

Desde ese plano histórico-ontológico el problema de la identidad latinoamericana se nos presenta como un problema fundamental del ser.

El reencuentro de nosotros mismos como sujetos individuales está ligado al mundo al cual pertenecemos. Nosotros somos parte de él y viceversa. La circunstancia, como la llama Ortega y Gasset no sólo nos circunda sino que nos constituye.

La búsqueda de lo latinoamericano es parte importante en la búsqueda de nosotros mismos; y nuestra propia búsqueda, la de ese ser escurridizo y permeable, que escapa por los intersticios de la conciencia, se dilata también hacia la historia. El ser es ante todo límite; el límite precisa y diferencia.

Lo universal está contenido en lo particular; éste, es denso, precipitado de la universalidad.

La búsqueda de nuestra particularidad como latinoamericanos es condición de la búsqueda de nuestra universalidad como seres humanos. Ser latinoamericanos es el principio que nos aproxima al ser, así a secas y sólo podemos integrarnos a lo universal a partir de la identidad latinoamericana. No es ni un prejuicio, ni un prurito regionalista lo que debe llevarnos a esa identificación, sino la necesidad de establecer el punto de apoyo para la constitución de ese ser universal. En nuestra particular situación tal exigencia deviene necesaria.

Encuentro de civilizaciones.

En otros casos esta necesidad no se ha presentado pues el choque de civilizaciones no ha llevado a la desaparición de una de ellas. En el caso nuestro, las culturas indígenas prácticamente desaparecidas como vivencias, sobreviven como arqueología; lengua, religión, organización, política, sociedad civil, sistema institucional, valores culturales, son europeos en forma claramente dominante.

España, en cambio, sobrevivió como civilización durante los mil años de dominación árabe se insertó en la cultura hispánica, se introdujeron giros en la lengua castellana, pero no la sustituyeron, se conocieron otras prácticas religiosas pero la religión católica pervivió, las oraciones islámicas y los aires moriscos se transformaron musicalmente en Andalucía, dando origen al cante jondo y al flamenco que en sus diferentes expresiones, vocales o instrumentales, traducen el sentimiento moro sin dejar de ser español. La ciencia islámica se introdujo en Europa sin sustituir la ciencia europea. Avicenas y Averroes

interpretaron Aristóteles, pero la filosofía ática, raíz fundamental del racionalismo europeo posterior, persistió en toda su fuerza y esplendor.

El vínculo más permanente que nos une al pasado indígena es la ubicación geográfica. Continuamos en las mismas tierras sobre las cuales los conquistadores europeos sometieron a nuestros ancestros indígenas, en el mismo escenario en que se desarrolló el proceso de colonización. Pero la geografía con toda la fuerza telúrica que posee no es suficiente para restituir una civilización. Los dioses indios han huido para siempre de las montañas, los manes han abandonado el paisaje.

Hacia la superación del pasado, un desafío a la filosofía y a la historia.

Biológicamente resultado de lo español y lo indígena, ¿somos históricamente una síntesis indohispánica? Creo que no, al no ser ni plenamente indígena ni totalmente europeos hemos sido más bien el ser incompleto que afanosamente busca su plenitud. La cultura indígena a su vez, es el ser abortado, el pasado que no llegó a superarse dialécticamente pues fue truncado por una fuerza exterior, la realidad que no puede sobrevivir transmutada en las formas históricas presentes y por eso devino símbolo, nostalgia, fantasma.

Es por eso que el latinoamericano se plantea la identidad como problema previo, y su filosofía, un lugar de constituirse sobre la reflexión de los universales tradicionalmente aceptados como sujetos del empeño filosófico, se ha iniciado en la búsqueda de la especificidad de lo latinoamericano que es la condición de la universalidad de su ser.

Si la filosofía, como lo señala Leopoldo Zea, es actividad humana que tiene por objeto resolver problemas humanos, es claro que en nuestra circunstancia la tarea principal de la filosofía consiste en plantearse y resolver el más humano de nuestros problemas que es el de la identidad de nuestro ser.

Toda filosofía es hija de su tiempo, pero también lo es todo filósofo y todo filosofar. Hegel, cazador del espíritu, buscaba a éste en sus expresiones históricas: La Atenas del siglo V, la Revolución Francesa, el Imperio -Napoleónico.

Lo esencial y permanente pasa por lo temporal. Pero cada pueblo, cada hombre, cada ser, tiene su tiempo; nosotros andamos a la búsqueda del nuestro que no es ni Grecia, ni Roma, ni Francia, o al menos que no lo es exclusivamente. “La filosofía -dijo Hegel en sus lecciones sobre la Historia de la Filosofía - es la filosofía de su tiempo, un eslabón en la larga cadena de la evolución universal, de donde se desprende que sólo puede dar satisfacción a los intereses propios de su tiempo”.

La búsqueda de la universalidad que es esencial a toda auténtica filosofía, pasa necesariamente, por el encuentro de la particularidad, que en nuestro caso es el encuentro del ser latinoamericano.

En tanto que hombres participamos en la misma vocación de universalidad común a la especie: la reafirmación de la identidad nos permitirá un desarrollo pleno en ese sentido. Si la definición de nuestro ser universal, exige la reafirmación de nuestro ser histórico, es decir latinoamericano, comprendemos porque deviene aquí y ahora, el problema de nuestra filosofía. Comprendemos más claramente que no se trata de parcelar el conocimiento, de desnaturalizar la universalidad de la reflexión filosófica ni transformar a ésta en una descripción historiográfica, de hombres, hechos y lugares, no en una sociología de la cultura, sino que se trata de un encuentro con los presupuestos a través de los cuales se expresarían su universalidad. La búsqueda de la universalidad de nuestro ser a través de sus particularidades

históricas es filosóficamente tan legítima como la búsqueda hegeliana de la particularidad de los pueblos en los momentos de materialización del espíritu universal. En eso consiste su dialéctica del espíritu objetivo.

El desgarramiento entre lo occidental y lo indígena.

¿Cómo asumir el problema de la identidad de nuestro ser histórico?

Ortega y Gasset citado por Leopoldo Zea en la *Introducción a Las Etapas del Pensamiento en Hispanoamérica*, dice: “el hombre europeo ha sido democrático, liberal, absolutista, feudal, pero ya no lo es” y el propio Zea señala: “El ser latinoamericano es querer afirmarse en su ser”. El problema del ser actual es el de haber dejado de ser indígenas sin haber pasado a síntesis de un nuevo ser. Nosotros no somos ni totalmente indígenas, ni totalmente europeos, ni culturalmente una resultante innovadora de ambas. Lo indígena fue negado sin haber sido superado dialécticamente por el hombre que proviene de la colonia. Hoy negamos también a éste (que dialécticamente es un no ser) sin derivar todavía de su negación la reafirmación del ser definitivo.

La pregunta que se hace Luis Villoro referida al caso mexicano podría convalidarse para el caso general de la América Latina. ¿Será posible - se pregunta- descubrir más allá del ser que en nosotros negamos, una vida auténtica? Se concibe entonces la esperanza de que la negación del pasado enajenante haga descubrir un ser auténtico, antes encubierto... El mundo indio simboliza para el mexicano, desde entonces, su ser auténtico oculto que ha descubierto para llegar a ser él mismo” y más adelante agrega: “Si el orden hispánico simboliza el ser pasado inauténtico que realiza el insurgente, a la inversa el mundo precolombino personifica la trascendencia a esa determinación histórica; si se siente atraído hacia él es porque proyecta en ese mundo su propia trascendencia”. (Luis Villoro, de la *Fundación Simbólica del mundo indígena*).

Resulta lógica la negación del ser que proviene de la colonia, pues no es un ser colonizado el que pueda dar respuesta a nuestros anhelos de identidad y de autenticidad, pero, desafortunadamente; no es el regreso al indigenismo, lo que puede permitirnos la recuperación histórica. Está fuera de toda realidad pensar revivir para la vida contemporánea, las formas sociales y los valores culturales de las sociedades indígenas. Ellas tienen, ciertamente, toda la fuerza del símbolo que asumimos para rechazar la cultura de la dominación y más que nada la dominación por la cultura, toda la carga emotiva con la cual, trémulos, descubrimos la autenticidad de nuestro ser remoto, antes de la enajenación que impusieron la conquista y la colonia, todo el valor político y moral que ponemos al lado del indio usurpado hasta en su propio ser y que enfrentamos contra toda suerte de dominación y manipulación contemporánea.

Por espíritu de elemental justicia hay un sentimiento de solidaridad que colocamos en el altar del indio sacrificado, melancolía del pretérito por siempre ido, fuego remoto que abraza e ilumina todas nuestras rebeldías. No existe lucha, sacrificio y acto heroico que realice el latinoamericano de hoy que no lo haga pensando en el marginado, en los desheredados, en el indio confiscado para la historia.

Ese es el combate que sin tregua se produce todavía en el alma del latinoamericano, desgarrada entre lo europeo y lo indígena. Sin embargo, no podemos revivir nuestra autenticidad precolombina para alcanzar la identidad contemporánea. Ningún país de la América Latina de hoy puede organizar su vida civil, política y social como lo hicieron los Mayas, los Aztecas o los Incas. La sociedad indígena es un símbolo y como tal debe ser asumida. Lo contrario sería “hipostasiar el símbolo en una falsa realidad.

La atribución al símbolo de los caracteres que simboliza conduce a una forma de pensamiento mítico. Este proceso de mitificación sólo puede acontecer cuando se acepta el símbolo sin reconocer su carácter simbólico". (Luis Villoro - *De la Fundación Simbólica del mundo indígena*).

Pero estas reflexiones cubren sólo un aspecto del problema, aquel dirigido al poblador blanco o mestizo de nuestras tierras latinoamericanas frente a la confrontación originaria. Queda otro, acuciante y dramático: el de los pueblos indígenas que conservan su pureza racial y formas de organización socio-política precolombinas dentro de Estados -Naciones para los que son extraños y a los que nunca verdaderamente se han sentido incorporados. ¿Qué hacer? Nosotros en Nicaragua y ante la situación de las etnias Miskito, Sumo, Rama, Creole y Garífono, hemos optado a nivel de la Constitución Política y de un Estatuto especial, por establecer la autonomía de estos pueblos indígenas, opción que es resultado de un diálogo y una práctica en busca de la mejor solución. Alternativa que no es una concesión del Estado, sino el fruto de un acuerdo sobre el propio terreno y con las propias poblaciones autóctonas.

En esta definición constitucional y estatutaria se superan los conceptos de asimilación, integración o incorporación contenidas en los instrumentos internacionales y en la propia legislación nicaragüense pre-revolucionaria sobre la materia.

No se trata de integrarlos a una plataforma dominante, no de asimilarlos a una cultura hegemónica; se trata de que juntos, dentro de un concepto nuevo de Estado-Nación, forjaremos esta nación multiétnica y multilingüe, este Estado cuyos objetos están orientados a favorecer al pueblo como unidad básica de la nación y a reproducir, justamente, los valores de estas entidades múltiples de nuestra historia.

Aquí se integraron el valor de la independencia y de la soberanía nacional, que es un prerrequisito dentro de un nuevo concepto del Estado -Nación, con el valor de la autonomía de las etnias.

Es un reconocimiento a nuestras raíces más profundas al tratar de reconocernos también en estas etnias y en el indígena en general. En el indígena que durante siglo transitó por los viejos caminos de la patria. Amigo ante que nadie de antiguos árboles y de eternos volcanes, mares, lagos, bosques, y llanos. Expresión de la armonía del hombre con la naturaleza. Parte del paisaje donde acunó sus sueños bajo las estrellas de la tibia noche tropical. Donde forjó su vida y su historia en esas tierras de luz, de fuego y de amor. Al indígena que es nuestro pasado truncado, el que entendemos, no como nostalgia de un rumor de alas antiguas que posan su vuelo sobre la melancolía; sino como semilla del presente y del futuro. Del futuro de la nueva nación nicaragüense donde el indígena es una de sus expresiones principales. De una nueva nación que se forja en medio de una guerra de agresión y que busca desde la entraña misma de su dolor un destino de paz, de amor y de libertad.

Descubrimiento y Encubrimiento.

Nos acercamos a 1992, fecha en que se cumplirán quinientos años del quiebre definitivo y por la fuerza del círculo de una historia y la apertura de un tiempo vasto, inescrutable y difícil al cual hemos sido lanzados y del cual tenemos que hacernos cargo con decisión y firmeza a pesar de los desgarramientos y obstáculos. De un tiempo que es también un espacio más inmenso que el mar de Colón, en el que todavía no se avizora la tierra firme, sino sólo la línea imaginativa del horizonte que se aleja de nosotros siempre que avanzamos hacia ella.

Vamos pronto a conmemorar los 500 años de una fecha capital, y las palabras también descubren o encubren y nos estamos moviendo entre un eufemismo, "Encuentro de dos Mundos", y una paradoja,

“Descubrimiento”. El eufemismo, “Encuentro de dos Mundos”, oculta la realidad del sometimiento por la fuerza; la paradoja, “Descubrimiento”, invierte los términos de la realidad pues en verdad el indio descubre y el español encubre.

El indio descubre atónito y con horror un mundo distinto al suyo al que ha sido arrastrado por la violencia y que le es impuesto por la fuerza: lengua, religión y dioses; cultura y valores.

El español *encubre* el mundo que encuentra por error en su camino y de se accidente geográfico hace un accidente de la naturaleza y destruye y sepulta templos y dioses dejando encubierto bajo los túmulos de la insensibilidad y la violencia el alma de un mundo diferente, su otro yo, su propio alteridad.

A pesar de esa conmoción en el propio origen de nuestro ser, tenemos, sin embargo, que superar esa naturaleza desagarrada; ir más allá del odio y la venganza, pues no hay a quien odiar ni en quien cobrar venganza. Somos nosotros mismos y al mismo tiempo el uno y el otro. Debemos hacernos cargo en forma lúcida de esa doble condición y fundar nuestras historia, ser y futuro, en la zona más transparente de la conciencia.

Después de estos primeros 500 años el presente sigue siendo difícil y el futuro incierto.

La filosofía entre la dominación y la liberación.

Prescindimos entonces de identificarnos en lo que sólo es europeo o sólo indígena y más allá de las opresiones y más acá de las ilusiones debemos construir en ese margen de contenido ambiguo todavía, el propio espacio vital a la medida de la dimensión espiritual de nuestro ser.

El ser latinoamericano se formará en realidad, pero esa realidad puede ser iluminada y hasta anticipada por la Filosofía. Si para Hegel el búho de Minerva levanta el vuelo al atardecer y la filosofía como la uva es, en expresión de Ortega y Gasset, delicia de los otoños, para Augusto Salazar Bondy puede ser mensajera del alba.

Una filosofía es muchas cosas, pero entre ellas no puede dejar de ser- y es seguramente a la postre siempre - la manifestación de la conciencia a la postre siempre - la manifestación de la conciencia racional de una comunidad, la concepción que expresa como ésta reacciona ante el sujeto de la realidad y el curso de la existencia, su manera peculiar de iluminar e interpretar el ser en el que se encuentra instalada...ha de ser una reflexión sobre nuestro status antropológico y desde nuestro propio status negativo, con vistas a su cancelación” . (Augusto Salazar Bondy -*Sentido y Problema del Pensamiento Filosófico Hispanoamericano*).

Pero la búsqueda y encuentro de ese Ser se produce sobre todo en la realidad multiforme y contradictoria en la cual el hombre vive y sobrevive. La liberación en términos contemporáneos es la condición histórica del Ser latinoamericano. Liberación que se expresa en la posibilidad de reafirmar lo propio, en la capacidad de creación.

En términos concretos, la necesidad de liberación se identifica ante el poder de dominación preciso. En nuestro tiempo y circunstancias este poder de dominación se ejerce a través del neocolonialismo y del imperialismo. Los afanes de identidad tienen que encontrarse necesariamente con estas formas de enajenación.

Tanto la filosofía como las ciencias sociales han contribuido a crear una conciencia acerca del problema de la autenticidad. la filosofía ha esclarecido mucho sobre el ser y el no ser latinoamericano.

La lucha por la identidad es un desafío que envolverá la lucha política, la vida cotidiana, el esfuerzo intelectual, el aporte multisectorial de las disciplinas filosóficas, la imaginación y la creación artística.

Estamos enfrentando, pues, en el plano de nuestra filosofía a un desafío que exige entre otras cosas:

- Asumir nuestra realidad como sujeto de reflexión pues solo así esa reflexión será también parte de nuestra realidad.

- Integrar críticamente el pensamiento europeo a nuestro mundo y modificarlo de acuerdo a nuestras circunstancias.

- Entender la Independencia como condición de la libertad y como un proceso cuyos pasos ascendentes deben conquistarse en cada etapa: frente al colonialismo en el siglo XIX, y frente al imperiaslismo y neocolonialismo en el siglo XX.

- Asumir la revolución como la expresión histórica más elevada en la reafirmación de la identidad y el desarrollo de una conciencia crítica.

- Desarrollar el sentido de Nación ligado al destino regional de América latina. Instalados en nuestras diferencias nacionales ver a la América Latina siempre como un proyecto futuro .

- Integrar lo que sea integrable de lo indígena a nuestra vivencia lo cual excluye una pretendida vuelta a las sociedades indígenas, lo mismo que una expresión exclusivamente folclórica o arqueológica de la misma . Adecuar las instituciones políticas a las necesidades históricas.

La Post-modernidad

Nuevos problemas se agregan a los viejos no resueltos conformando un tejido de complejidad con el cual debemos enfrentar este tiempo llamado ya por algunos la post-modernidad sin que hayamos alcanzado todavía la modernidad.

Pero ¿es necesario ser moderno para ser actual? ¿y habrá que situarse en los cánones de la post-modernidad para tener derecho al futuro? Quien sabe. Creo que para nosotros el futuro sólo tendrá sentido si logramos rescatar nuestro pasado y construir nuestro presente.

Es imprescindible antes que nada ser nosotros mismos, comprometidos con nuestra cultura, creencias y artes, con nuestra historia y con nuestra geografía, con el paisaje y con los valores que nos son comunes. Sólo si logramos consolidarnos en un común denominador podremos enfrentar nuestras propias diferencias y las contradicciones con el mundo que nos rodea (o que rodeamos nosotros desde la periferia) y con el tiempo en que vivimos. Sólo reafirmando la particularidad podremos ser universales.

Ante que nada tenemos que hacer la crítica del desarrollo, del progreso y de la modernidad .

La fe ingenua rendida en los altares del progreso tiene sus riesgos. La técnica se ha desarrollado en forma extraordinaria, y eso es maravilloso, pero dudo que el hombre sea hoy más humano que hace dos mil quinientos años, y eso es deplorable. No se trata de detener el desarrollo de la técnica, sino de no perder la dimensión humana en el progreso.

Se trata de no dar por sentado de manera simple y dogmática que hoy es mejor que ayer y que mañana será mejor que hoy, simplemente porque el tiempo, y con él los avances tecnológicos, ha pasado.

Es necesario superar la concepción lineal del tiempo que está en el origen de todos los dogmas.

Para los Mayas la concepción del tiempo era circular: para Hegel el tiempo total es el ciclo del desarrollo del Espíritu Absoluto que sale de sí y vuelve a sí mismo. Nietzsche nos habla del Retorno Eterno.

No estemos tan seguros que el hombre de las capitales de la modernidad o de las Metrópolis del progreso sea mejor que los hombre de la Atenas de Pericles, o que los habitantes de la sociedad Maya, o los pobladores del Imperio Azteca.

La historia humana no es una línea continua formada por la unidad de puntos sucesivos en los que unos están alineados detrás de los otros, ni una escala de numerosos peldaños en la que unos están por encima de otros y así sucesivamente, estableciendo valores de superioridad para el que supuestamente está adelante o arriba. La historia es un acontecer de imprescindible novedad, como nos lo recuerda Bergson, y en ella todo presente lleva dentro de sí inevitablemente su pasado. Las ideas hijas -dice Ortega y Gasset- llevan en el vientre a sus madres.

Aceptar la idea lineal del tiempo y la idea del progreso como necesario desarrollo de la historia, es aceptar como un dogma infalible la racionalidad eurocéntrica, el arquetipo de valores de occidente, las etapas del desarrollo de Rostow y la lógica del capitalismo.

Reafirmar nuestra identidad y con ella nuestra cultura y nuestros valores para que unidos a ellos podamos proyectarnos universalmente, ha de ser nuestro propósito esencial, nuestro objetivo fundamental para el futuro próximo. Reafirmar los valores universales e integrarlos a nuestra cultura fundamental, ha de ser un propósito esencial de nuestra reflexión y de nuestra acción, integrar lo nuestro en el plexo de valores universales que informan la post-modernidad para actuar sobre ella y contribuir a transformarla, es complemento indispensable de esa dialéctica que discurre entre lo particular y lo universal.

Tecnología e identidad.

La tecnología ha devenido un instrumento imprescindible en la estructura del poder mundial y ha producido profundas transformaciones en las relaciones entre los centros hegemónicos del poder y los países periféricos al sistema.

La primera consecuencia, es la acentuación de la brecha tecnológica en cuanto a los procesos científico-técnico de producción, a la vez que el incremento de la transferencia de tecnología, por una aplicación casi mecánica y acrítica de la misma como resultado de ser, en el mejor de los casos, consumidores dependientes de tecnología, pero no partícipes ni en el proceso científico ni en el proceso que la genera.

Por encima de esta fractura cada vez mayor entre el mundo desarrollado y los países pobres, se produce la situación contraria, a saber : la superestructura tecnológica y cultural que se sobrepone a las realidades sociales de los países individualmente considerados.

Esta sobrerealidad, sirve de común denominador a despecho de los problemas económicos y sociales, de las identidades particulares de cada país y de los objetos históricos nacionales.

Es la segunda consecuencia . Si la primera es la ruptura y la ampliación de la distancia entre grupos de países ; la segunda es la homogenización en el nivel tecnológico a despecho de la situación real existente en la base económica y social.

“El peligro de la técnica- dice Octavio Paz- no reside únicamente en la índole mortífera en muchas de sus invenciones, sino en que amenaza en su esencia al proceso histórico. Al acabar con la diversidad de las sociedades y culturas, acaba con la historia misma”. “El carácter negativo de su acción puede condensarse en esta frase : Uniformar sin unir”.

Esta situación genera importantes efectos políticos, sociales e ideológicos tanto en los centros hegemónicos de poder, como en los países dependientes del sistema.

En un cierto sentido la Revolución Tecnológica corresponde al momento del análisis disociador. La sociedad misma que deriva de ella, es en su estructura, comportamiento y valores una disociación analítica. El sentido de unidad está disperso en fragmentos: el desarrollo de la ciencia y la técnica, lo mismo que el auge de la especialización, permiten, por un lado, el conocimiento parcial de los fragmentos en que se desintegra la totalidad, pero por otra parte, esta diáspora conlleva a la desarticulación de la realidad unitaria, del concepto y del sujeto congnoscente, tanto en su relación con los objetos como consigo mismo.

La sociedad y el hombre contemporáneo viven también una crisis de síntesis. la ciencia separa para el análisis, la técnica es un producto desagregado, el hombre avanza, tal vez, en el perfeccionamiento del conocimiento del mundo pero a su vez se ve separado del si mismo. Un microordenador es capaz de reconstruir una sinfonía de Beethoven pero no de crear a Beethoven.

El problema es entonces cómo integrar la tecnología a la vida y por sos mismo cómo la desarticulación por la técnica. Se trata también de procurar los medios para integrar al hombre a los avances de la tecnología y evitar un retraso que pueda ser irrecuperable.

Si en análisis descompone el todo en sus partes para mejor conocer, la síntesis reunifica esas partes al todo para recobrar su razón y sentido que es su pertenencia a la unidad.

El análisis debería sólo separar para mejor unir después en un concepto y en una realidad cualitativamente más transparente y precisa. La alienación se produce cuando se toman las partes por el todo, cuando el hombre instalado en uno de los fragmentos que componen el microcosmos en que se ha subdividido la totalidad, toma aquél como la realidad plena, pierde el sentido de unidad y crea la ilusión que aliena y deshumaniza.

El pensamiento contemporáneo debe concentrar una parte privilegiada de su labor en el esfuerzo de síntesis para recuperar el concepto de unidad, para reunificar lo disperso.

Esa es también una forma de restaurar la conciencia desgarrada de nuestro tiempo, y de hacer ver que la causa de la anulación del individuo no es la técnica en si -que es sólo instrumento- sino la estructura socioe-conómica ligada a la estructura del poder político, de la cual el aparato tecnológico forma parte. Una estructura de poder represivo que se sustenta sobre la destrucción del individuo en aras del sistema y del poder, aumenta cualitativamente sus posibilidades de aniquilación cuando dispone a su servicio de medios altamente tecnificados. Pero el mal no es sólo el medio sino el poder que los usa y la intención con que se usan .

Nuestras sociedades del Tercer Mundo y en todo caso las sociedades latinoamericanas padecen doblemente los efectos de este problema: por una parte, lo que podríamos llamar la deshumanización ontológica a consecuencias del desgarramiento y de la alienación producidas por las tendencias fragmentarias del capitalismo tecnológico; por la otra, las consecuencias socioeconómicas, políticas y culturales que se derivan de la utilización de la tecnología avanzada por los países desarrollados en beneficio de la mayor exploración, la acumulación y la acentuación de la dependencia en un proceso en donde la técnica puesta al servicio de los poderes hegemónicos deviene los brazos y los puños del imperialismo para actuar y para golpear las posibilidades de reafirmación de nuestros pueblos. ¿Qué hacer ante este caso? La técnica es una maravillosa realidad, sólo que en manos de las fuerzas represivas y al servicio de los valores de la dominación deviene un instrumento mortal para nuestros pueblos y su historia. De qué manera los pueblos que no han participado como protagonistas sino como sujetos

dominados en el proceso histórico de la Revolución Tecnológica pueden asumirla críticamente ¿No habrá que hacer una nueva meditación de la Técnica pero a partir de la realidad y la perspectiva de los pueblos dominados y explotados ? ¿Y qué juicios y actitudes hay que asumir a partir de los pueblos en donde la liberación es ya una realidad en virtud del triunfo revolucionario? No es éste un sujeto para la reflexión filosófica latinoamericana que engloba la filosofía de la historia, la filosofía política, la teoría de los valores y la ontología misma ? No es éste acaso un tema que nos toca y nos golpea directamente y al mismo tiempo se abre sobre un horizonte universal?

Pienso que sí y pienso que eso exige con urgencia lograr la reafirmación cultural y la recuperación de la identidad para poder hacer frente, desde esa base sólida, a los problemas que la tecnología presenta a nuestros pueblos.

La recuperación nacional y la identidad cultural son la plataforma necesaria para poder situarnos ante la Revolución Tecnológica.

De lo contrario, cualquier actitud que asumamos frente a ella será suicida. Por una parte, si tratamos de ignorarla, la fractura científico-tecnológica que ya es casi irreversible en cuanto a las posibilidades de alcanzar el grado de creación y producción para la ciencia y la técnica, lo será también para las posibilidades de su utilización y aplicación. Por la otra, si tratamos de transferirla sin que exista una cultura consolidada, nuestras raíces históricas serán arrancadas del todo y el torrente de la revolución tecnológica y cibernética arrastrará y ahogará los elementos de una cultura que aunque genial en muchas de sus expresiones y creaciones, es fragmentaria, dispersa y superpuesta.

La lucha por la identidad no es sólo un problema de identificar las raíces del pasado, es sobre todo un problema del futuro, el desafío de la supervivencia como pueblos y como culturas. Por eso, la consolidación de la cultura, de la nación y de la identidad nos permitirá, frente a los aceleradores de la historia, particularmente frente a la cibernética, la microelectrónica, la aplicación nuclear y la tecnología avanzada, poder asimilarla mediante una adaptación tecnológica, racional y además compatible con una cultura ya establecida.

El problema económico y el problema político

Para la América Latina sigue siendo esencial el establecimiento del Nuevo Orden Económico Internacional que elimine la explotación de nuestros pueblos, cambie los términos de la relación de nuestra deuda externa, particularmente, en los mecanismos generadores de interés. De lo contrario, el eventual alivio a la situación actual de la deuda externa, sea a través de negociaciones bilaterales, o concertaciones globales de la Región, resultaría inócuo, pues se estaría actuando sobre los efectos, dejando incólume las causas reproductoras de la crisis.

Es imperativo, además, reconocer la relación indisoluble que en la realidad existe entre los problemas económicos y los políticos.

Las soluciones políticas que no tomen en cuenta el factor económico, serán parciales y temporales. Las alternativas económicas que no sean valoradas políticamente, serán a su vez insuficientes e ilusorias.

No se debe ocultar que en el origen de los más agudos conflictos políticos y militares en la Región, han estado siempre subyacente causas de carácter económico y social.

La miseria, la injusticia, el analfabetismo, la desnutrición, la marginalidad brutal de grandes sectores de nuestra población, son el origen verdadero de nuestros conflictos políticos y militares. Por ello la

cooperación económica de los países desarrollados a nuestros pueblos, no debe esperar a que se alcancen niveles de concertación política satisfactorios para los cooperantes.

Hay que tener en cuenta que toda ayuda económica (pienso en la eventual ayuda de la CEE a Centromérica, por ejemplo) es siempre un paso de aproximación política.

Es menester que los países industrializados comprendan que la estabilidad regional y mundial depende en buena parte de la justicia económica internacional y por supuesto, interna.

El problema político y el económico deben considerarse conjuntamente y en una relación dialéctica.

Es imprescindible avanzar en el camino del desarme, tanto de armas nucleares como convencionales, y reinvertir en programas de desarrollo, los miles de millones de dólares que se destina actualmente al armamentos.

Esto incide necesariamente en los mecanismos llamados a mantener el equilibrio mundial y regional. Es necesario dar un salto cualitativo y pasar del equilibrio del terror que nace del armamento (misiles) en el equilibrio que garantiza el Derecho Internacional.

Este está llamado a ser en el futuro inmediato el punto de apoyo de la comunidad mundial como alternativa única ante el horror de la posibilidad de la hecatombe nuclear, o de la hecatombe cotidiana de la guerra, la muerte y la miseria.

Los elementos del futuro de América Latina y del mundo están ahí, frente a nuestros ojos. De nosotros dependen que el mundo sea una hoguera o un lugar dignamente habitable.

Para que éste último sea posible, es absolutamente necesario un cambio cualitativo de los valores y de las conductas.

El imperialismo norteamericano, en su fase más elevada de explotación, las sociedades transnacionales, encuentran a estas alturas bien claramente definidos los elementos de su contradicción y posible crisis: la recomposición de la economía mundial con nacientes nuevos polos de hegemonía.

La crisis económica agudizada en el Tercer Mundo rompe dramáticamente el equilibrio mundial y exige hoy más que nunca el “codesarrollo planetario”. La necesidad del derecho internacional como base real sobre la cual fundar la Comunidad Mundial se vuelve hoy imperativa. Es imprescindible retomar la idea del Pacto Social de Rousseau, esta vez a nivel planetario y para la convivencia de los pueblos del mundo.

-La Deuda Externa debe tratarse concertadamente por la Comunidad de Deudores Latinoamericanos y pensar, a partir del Nuevo Orden Económico Internacional, en la neutralización de los mecanismos reproductores de la crisis por la deuda.

-Debe elaborarse, junto a las consideraciones económicas, políticas, militares, y jurídicas, políticas nacionales y regionales sobre recepción de tecnología que posibilite evitar el deterioro de la brecha tecnológica sin acentuar la alienación y la dependencia.

-Debe modernizarse el Estado, el aparato administrativo y el derecho interno, en forma tal que dejen de ser reproductores de la injusticia y la explotación y devengan factores de equilibrio, de convivencia y de justicia social.

-Nuestras políticas culturales deben apuntar a la realidad interna de nuestros pueblos, sobre la base de la adecuación compatibilización de las realidades y expectativas y de los valores múltiple que integran nuestras sociedades. Pienso particularmente en la relación del Estado-Nación, tal como lo tenemos concebido y actuante con los pueblos indígenas, cuyas necesidades responden a categorías y valores diferentes de los dominantes.

Creo que estos son algunos ejemplos que debe estar presentes en toda reflexión sobre el futuro de América Latina. Los 500 años transcurridos son los del desgarramiento por la pérdida de la unidad originaria.

El presente y los umbrales del futuro en que estamos colocados nos presentan un mundo mucho más complejo y con mecanismo de dominación y destrucción mucha más temible y sutiles.

El riesgo para nosotros es mucho más grave. Hasta hoy hemos tenido la conciencia dolorosa de lo que nos hemos podido ser. Pero esta conciencia negativa, es siempre un primer paso en nuestra afirmación histórica y ontológica.

El peligro que ahora corremos si no pensamos y actuamos conjuntamente y con claridad es el de la desnaturalización del ser, la disolución de la conciencia de identidad. Podemos ser asimilados sin conciencia de serlo y siempre como furgón de cola en un mundo trasnacional, impersonal y deshumanizado. Tenemos que luchar contra esas tendencias y sacar adelante nuestros valores, nuestros ideales y nuestra visión del futuro.

El sentido de la revolución

¿Cómo se sitúa en fenómeno revolucionario dentro de este marco? ¿Qué significa una revolución?
¿Cuándo se produce una revolución?

Una revolución se produce cuando entre en crisis, sin posibilidad de reabsorción por el sistema, el conjunto de valores y prácticas dominantes en una sociedad determinada, de forma tal que los valores sustentados por el poder políticos no son compartidos por la comunidad a la que debería aplicarse. El poder político de la monarquía en Francia, por ejemplo, se confrontaba a las tendencias transformadoras ocurridas tanto en las formas de producción económicas y de organización social como a las ideas de la democracia y del liberalismo.

Se da aquí lo que Marx llama la contradicción entre las relaciones de producción y las fuerza productivas.

En términos generales y en lo que respecta a la transformación de las fuerzas productivas, las revoluciones de nuestro siglo, en su naturaleza más remota, arrancan del punto de partida de las transformaciones europeas del siglo XVIII, en lo que respecta a la superación de las formas feudales-artesanales de producción, que, claro está, asume en la división internacional del trabajo en nuestros días, las formas de un capitalismo dependientes. Sin embargo, difieren cualitativamente en lo que se refiere al objeto a alcanzar, que no es más el capitalismo industrial, ni el Estado Liberal, sino el socialismo, sin comprometer en esta afirmación un modelo determinando.

En las guerras de liberación y en las revoluciones del Tercer Mundo, la contradicción no se produce solamente a nivel nacional, no se determina exclusivamente por la oposición entre las relaciones de producción y las fuerzas productivas, sino que debe tenerse en cuenta de manera muy particular las formas de colonialismo, sobre todo en el África y de dominación imperialista, en América Latina. Las revoluciones aunque se presentan como luchas de reivindicación social, como confrontación de clases, o como luchas políticas contra dictaduras y tiranías esclavizantes, o bien como la combinación de todos o algunos de los factores mencionados, tienen siempre el carácter de una guerra de liberación, por lo que en última instancia es el combate contra el colonialismo o contra el imperialismo introducido interiormente a través de las clases dominantes o del poder político. Esto incorpora al sentido de Nación y de identidad

en las revoluciones contemporáneas, con toda la carga psicológica, emotiva y axiológica que conlleva. Una nueva contradicción entonces, (que además es muy vieja), hay que tener en cuenta, es la contradicción entre la Nación y el Imperio, entre la identidad y las fuerzas desintegradoras del colonialismo.

El factor intuitivo: La revolución como esperanza

Junto a estas consideraciones y otras que podrían hacerse, se produce, además, una captación intuitiva que juega también un papel importante en el inicio y desarrollo de un proceso revolucionario. Se trata de la revolución como esperanza y no solo como esperanza de cambio al interior de una sociedad determinada, sino también de una esperanza genérica que consiste en mantener viva una posibilidad; la posibilidad de que el hombre puede cambiar, de que el género humano puede mejorar y tratar todavía de ser feliz, a pesar de la amenaza nuclear, del peligro radioactivo, de la destrucción ecológica y de la enajenación planetaria. La posibilidad de creer en la justicia en un mundo injusto, de rescatar la solidaridad en una sociedad egoísta, de recuperar al hombre a pesar del hombre. Esto esperan muchas personas de las revoluciones del Tercer Mundo ante el espectáculo de una humanidad escéptica y desencantado: es la luz lejana, pero luz al fin que rasga un universo de escepticismo y de frustraciones. Creo que este es un aspecto importante del valor universal que las revoluciones del mundo subdesarrollado tienen en el tiempo presente.

Por supuesto que esto no es una verdad a priori sino un desafío ante el cual debe responder una revolución a partir de sus resultados concretos: una encrucijada y una experiencia histórica ante la cual debe actuar cotidianamente preservando los más altos valores sociales y humanos que son los que le confieren su justificación esencial y última, en medio de las agresiones internas y externas de las fuerzas desplazadas que se resisten a aceptar la lógica de la historia y la voluntad de sus intereses y privilegios.

La contrarrevolución es parte de la dialéctica revolucionaria, el choque de los contrarios que se repiten en un segundo momento, determinado esta vez por el reflujo de las fuerzas que operan contra el sentido de la historia. Frente a ellas debe reafirmarse la revolución a partir no solo de las fuerzas de los hechos sino también de la preservación de los valores. En eso consiste la dificultad de realización de los procesos revolucionarios, de ahí deriva también su grandeza.

El miedo de la destrucción

Lo que hemos dicho de la revolución como esperanza puede entenderse mejor si tomamos en consideración que en el mundo industrializado se van imponiendo dos tendencias que son al mismo tiempo dos modos de comportamiento, dos conductas: de un lado la enajenación creciente que va haciendo progresivamente del hombre un autómatas sometido al tiempo, a la utilidad y a la "racionalidad" de la producción; del otro lado, la conciencia creciente de que por primera vez el hombre tiene los medios suficientes para su propia destrucción. El miedo a la destrucción del hombre contemporáneo ha dejado de ser el miedo bíblico de que hechos extraordinarios y sobrenaturales puedan borrar la humanidad; hoy se sabe que esa posibilidad no es ajena al hombre, pues está en sus manos, dependiendo del juego de equilibrios o desequilibrios del terror.

Los historiadores franceses Georges Duby y Jacques Le Goff, en una entrevista dada a la revista italiana L' Espresso en agosto de 1983, se refirieron al miedo del año dos mil atrapados entre la amenaza atómica y la ecológica. A diferencia del año mil, en el que el miedo "era asociado a una gran esperanza, a la espera de la Jerusalén celeste, nosotros, en cambio, no esperamos al arribo de un mundo mejor: la alternativa que atendemos se pone en términos de destrucción o servidumbre". "Uno de los síntomas de la crisis actual es el desencanto. No existen más en Occidente ideologías portadoras de esperanzas". Y más adelante, G. Duby, a quien pertenecen las citas anteriores dice "Hoy asistimos a un despertar mítico y religioso que representa uno de los fenómenos contemporáneos más impactantes : al despertar del Islam o de un cierto judaísmo (para no hablar de sectas). Es una especie de transferencia de las esperanza desilusionada de las filosofía materialistas sobre el plano de lo irracional y de lo religioso". Nosotros pensamos que la desilusión se refiere más que a determinadas filosofías materialistas, a un escepticismo frente a las ideologías en general, a un ocaso de la ideología en el mundo occidental, a una crisis de la racionalidad instrumental , sobre todo, a un desencanto frente a la posibilidad de una mejoría real, a un desencanto frente a la posibilidad de una mejoría real de las condiciones materiales y espirituales de vida y a una toma de conciencia más inmediata de los riesgos objetivos de la destrucción. En el último párrafo de la entrevista Duby habla del "choc" de las nuevas tecnologías y se preguntan si el " terror del dos mil " no podría identificarse, precisamente, con la dominación de esta tecnología. Ciertamente, pensamos nosotros, la ausencia de una moral tecnológica es una de las causas de la crisis de la humanidad contemporánea.

La revolución debe ser, decíamos ante, búsqueda y restitución de la identidad enajenada y la lucha por la identidad no es solo un problema de identificar las raíces del pasado sino sobre todo un problema del futuro, el desafío a la supervivencia como pueblos y como culturas.

Los procesos revolucionarios y las luchas de liberación en nuestra América responden en su raíz más profunda a esa búsqueda de la identidad y a esa reafirmación de la Nación. -a nación si bien es pasión, sensación instintiva, necesidad de seguridad, y punto de referencia, es también concepto y noción esclarecida por la razón y reafirmada por la práctica.

Toda las otras expresiones de las luchas revolucionarias más visibles e inmediatas, la justicia económica, política y social , la libertad y la ideología, están engarzadas en este sentimiento profundo, razón y pasión de lo latinoamericano.

La revolución debe ser por ello en nuestro tiempo y espacio y en sentido auténtico la forma de recuperación profunda de nuestro ser histórico enajenado. Ruptura, para recuperar lo permanente, cambio, para establecer la dimensión constante de cada historia que hace del pasado una entidad vida superado en le presente y no una objetividad muerta.

Nuestra revolución se vuelve tanto más importante y significa cuando que vivimos en un mundo y en una época de escepticismo y de desesperanza.

Tomemos conciencia , ciertamente, que nuestra era se debate en el escepticismo.

El nihilismo es el signo de nuestra época, hay un gran vacío en el corazón de nuestro tiempo : la ausencia de fe y la ausencia de esperanza.

En su lugar se ha colocado la acción febril e irreflexiva, el movimiento sin sentido, la fuerza sin dirección. No se vide sólo un período de decadencia sino también de inmensa enajenación, de trasmigración de si mismo hacia los objetos. Al desarrollo de la ciencia y de la técnica no corresponde un desarrollo equivalente del hombre. Con una tecnología del futuro, el hombre sigue viviendo en el pasado, esa es su primera gran contradicción y su más profundo desgarramiento.

Y si este escepticismo es cierto y esta crisis verdadera, también es cierto que nosotros luchamos por nuestros valores y también por antiguos y siempre renovados valores como la dignidad; y eso no lo olvidemos. Sobre todo, no olvidemos nunca que desde nuestro pequeño país vivimos la encrucijada de nuestro tiempo, y esto es un privilegio, pero también un desafío, vivimos un tiempo de crisis pero también de esperanza.

La revolución es esperanza y la esperanza es vida y es fe, es la historia que busca ser identidad, pero también la libertad que busca ser justicia y la justicia libertad. Que libertad sin justicia es la que invocan los privilegios para justificar la explotación, que justicia sin libertad ya no es tal, que la una realmente no puede existir sin la otra y que ambas y cada una son necesariamente complementarias en la más ancha y profunda dimensión humana.

¹ Alejandro Serrano Caldera, *El fin de la historia : reaparición del mito*, Universidad de la Habana, 1991, pp .167-196.

La Realidad Histórica como Objeto de la Filosofía¹

La "realidad histórica" es el "objeto último" de la filosofía, entendida como metafísica intramundana, no sólo por su carácter englobante y totalizador, sino en cuanto manifestación suprema de la realidad.

Evidentemente, esta grave afirmación no puede ser el inicio de la filosofía, sino que tan sólo puede sostenerse como resultado de toda una labor filosófica. No es un capricho ni un *a priori* dogmático. Ha sido labor de la historia de la filosofía misma, que paulatinamente ha ido descubriendo y mostrando dónde y en qué forma se da la realidad por antonomasia, dónde se da la mayor densidad de lo real. Los que sostenían que la persona humana como realidad metafísica era el *summum* de la realidad ; los que sostenían que lo era la existencia humana o la vida humana ; los que defendían que era la historia. todos ellos se acercaban a la definición del objeto de la filosofía como realidad histórica.

Aquí no vamos a hacer un desarrollo integral de esta tesis. Bastará indicar qué se quiere decir con ellas y en qué se fundamenta ese decir.

(1) Por "realidad histórica" no se entiende lo que pasa en la historia ni siquiera la serie ordenada y explicada del discurrir histórico. Por consiguiente, no se dice que la filosofía haya de ser lo que ha solido entenderse por filosofía de la historia. Precisamente para evitar este equívoco no se habla de la historia, sino de realidad histórica. ¿ Qué se entiende, entonces, por realidad histórica ?

Ya hemos sostenido en las tesis anteriores que la realidad intramundana constituye una totalidad dinámica, estructural y dialéctica. Esa única totalidad es el objeto de la filosofía. Lo que ocurre es que esa totalidad ha ido haciéndose de modo que hay un incremento cualitativo de realidad, peor de tal forma que la realidad superior, el "más" de la realidad, no se da separada de todos los momentos anteriores del proceso real, del proceso de realidad, sino que, al contrario, se da un "más" dinámico de realidad desde, en y por la realidad inferior, de modo que ésta se hace presente de muchos modos y siempre necesariamente en la realidad superior.

A este último estadio de la realidad, en el cual se hacen presentes todos los demás es al que llamamos realidad histórica : en él, la realidad es más realidad, porque se halla toda la realidad anterior, pero en esa modalidad que venimos llamando histórica. Es la realidad entera, asumida en el reino social de la libertad. Es la realidad mostrando sus más ricas virtualidades y posibilidades, aún en estado dinámico de desarrollo, pero ya alcanzado el nivel cualitativo metafísico desde el cual la realidad va a seguir dando de sí, pero ya desde el mismo subsuelo de la realidad histórica y sin dejar de ser intramundaneamente realidad histórica.

En efecto, la realidad histórica, ante todo, engloba todo otro tipo de realidad : no hay realidad histórica sin realidad puramente material, sin realidad biológica, sin realidad personal y sin realidad social ; en segundo lugar, toda forma de realidad donde da más de sí y donde recibe su para qué fáctico - no necesariamente finalístico- es en la realidad histórica ; en tercer lugar, esa forma de realidad que es la realidad histórica es donde la realidad es "más" y donde es más suya", donde también es "más abierta".

Por eso se habla estrictamente de "realidad histórica". Con ello no se elude lo que pasa en la historia y, menos más, se alude la consideración de qué es lo que pasa últimamente en la historia después que va pasando en ellas tantas cosas. Pero la metafísica atiende, si se quiere hablar así, a la historia de la realidad, a lo que le pasa a la realidad misma cuando entra con el hombre y la sociedad a eso que llamamos historia.

Y esto, tanto en el salto cualitativo de la evolución natural al proceso histórico como en el desarrollo creador, ya dentro de la historia, de nuevos modos de la realidad histórica. Es decir, atiende a la realidad histórica en tanto que realidad, aunque sabiendo que no se puede hablar de realidad al margen de las cosas reales.

Así, por “realidad histórica” se entiende la totalidad de la realidad tal como se da unitariamente en su forma cualitativa más alta y esa forma específica de realidad es la historia, donde se nos da no sólo la forma más alta de realidad, sino el campo abierto de las máximas posibilidades de lo real. No la historia simplemente, sino la realidad histórica, lo cual significa que se toma lo histórico como ámbito de lo histórico más que como contenidos históricos y que en ese ámbito la pregunta es por su realidad, por lo que la realidad da de sí y se muestra en él.

(2) Podría discutirse si ese *summum* de realidad no es más bien la persona o la vida humana o la existencia, etc. Desde luego, ha de aceptarse que una consideración de la realidad histórica, que ladeara o hiciera perder su especificidad a la persona humana, a la vida, a la existencia, etc., perdería de vista el objeto pleno de la filosofía, porque entonces ese objeto quedaría disminuido, simplemente porque en él no entraría formal y específicamente una forma de realidad, que en algún sentido es la máxima manifestación de la realidad. Y éste es un peligro real porque propiamente la historia tiende a convertirse con facilidad en la historia social, en historia, donde el quehacer originario de las personas puede quedar desdibujado y disminuido. Pero no es un peligro en el cual ha de caerse necesariamente. Y, por otra parte, la consideración puramente personal, incluso interpersonal y comunitaria, no explica el poder creador de la historia, cuando es en ese poder creador y renovador, en ese *novum* histórico, donde la realidad va dando efectivamente de sí. Por otro lado, sólo de la totalidad histórica que es el modo concreto en el cual se realiza la persona humana, en el cual el ser humano vive, se ven adecuadamente lo que son esa persona y esa vida. Puestos en la realidad histórica, ésta exige, para su explicación última, el estudio de la persona, de la vida, de la materia, etc., mientras que la recíproca no es cierta: un estudio de la persona y de la vida humana, al margen de la historia, es un estudio abstracto e irreal. Y lo mismo cabe decir de la materia o de cualquier otra forma de realidad, aunque por distintas razones.

Por difícil que sea su realización, la filosofía que tiene por objeto la realidad histórica no pretende menoscabar ese específico *summum* de realidad que es la persona. Y, aunque las relaciones entre historia y persona sean mutuas, pero no unívocas, parecen más englobantes las de la historia. Así tenemos que personas egregias no han podido dar todo de sí por cuanto han vivido en momentos históricos que no lo possibilitaban. Por otro lado, es distinta la apertura y la creatividad innovadora de la persona que la apertura y la creatividad de la historia. Es definitiva, la realidad histórica incluya más fácilmente la realidad personal que ésta a aquélla.

(3) ¿Cómo justificar metafísicamente esta opción de la realidad histórica como objeto de la filosofía? La justificación sería que la filosofía debiera estudiar la totalidad de la realidad en su unidad mas englobante y manifestativa, y que la realidad histórica es esa unidad más englobante y manifestativa de la realidad.

La pretensión filosófica de tratar acercar de todas las cosas en cuanto todas ellas forman una unidad es una pretensión clásica y continuada. Hoy día está un tanto desfasada tal pretensión. Pero no hay duda de su fuerza entre los mayores y mejores filósofos. Esa unidad de todas las cosas se ha buscado por distintos caminos: por el camino de la construcción mental, por el camino de los conceptos objetivos, por el camino de la realidad misma.

Cuando se buscaba un concepto generalísimo que abarcara todas las cosas y que fuera lo último de todas ellas, se corrían el peligro de igualarlas y vaciarlas, cualesquiera fueran los caminos que se seguían para ello, desde los intentos analógicos a los empeños dialécticos. Lo que aquí se propone es otra cosa : hay una unidad real de todas las cosas reales, que no es meramente una unidad de semejanza o cosa parecida, sino una unidad física y dinámica, porque todas las cosas vienen unas de otras y de un modo u otro están realmente interpresentes, si no en su individualidad, así como forma de realidad. en segundo lugar, se propone analizar esta unidad no desde sus orígenes, que ya no son puros, pues lo originado ha revertido sobre lo originante de múltiple formas, sino desde su etapa última, que muestra lo que hasta ahora al menos es la realidad, conozcámosla o no como es en realidad. esta etapa última no es un concepto ni es una idea o ideal ; es algo que nos está dado y que, mientras se hace, se nos está dando.

Por todo ello, no parece justificable proponer la realidad histórica como objeto de la filosofía, si es que para la filosofía se sigue queriendo que busque decir lo que es la realidad últimamente y lo que es la realidad como un todo. Cómo repercute esta nueva concepción del objeto en la estructuración misma de las categorías filosóficas, no es tema que aquí pueda ensayarse. Evidentemente, su repercusión ha de ser grande en las categorías fundamentales, en el método y aun en la participación de tratados, aunque propiamente no debe haber tratados cuando se afirma la unidad de todo lo real y quiere verse esa unidad no de abajo hacia arriba, sino de arriba hacia abajo. Y es que la unidad y la totalidad son las que dan su lugar real y su sentido a las partes. Tampoco queremos entrar en por qué y cómo desde este objeto primario de la filosofía, caben por su propia historicidad formas de filosofar y de filosofía específica en distintas etapas y situaciones históricas, sin que esto rompa la unidad múltiple y compleja, pero real, del objeto y del acercamiento adecuado a ese objeto tal como el de la realidad histórica, entendido como aquí se ha dicho, deja abierta posibilidades reales para teorías y prácticas distintivas, ya que la unidad de la realidad histórica no es monolítica.

Se ha dicho que intramundamente no ha habido “una” historia, propiamente tal hasta tiempo reciente. Hoy es cada vez más “una”, aunque esta unidad sea estrictamente dialéctica y enormemente dolorosa para la mayor parte de la humanidad. Aunque se habla de distintos mundos (un primer mundo, un tercer mundo, etc.), el mundo histórico es uno, aunque contradictoria. Quizá sólo lograda la unidad del mundo empírico y de la historia constatable, haya llegado la hora de hacer de esa única historia el objeto de las diferentes filosofías.

A modo de conclusión.

En definitiva, la realidad histórica, dinámica y concretamente considera, tiene un carácter de praxis, que junto a otros criterios lleva a la verdad de la realidad y también a la verdad de la interpretación de la realidad. No es tanto la equivalencia de Vico entre el *verum* y el *factum*, sino entre el *verum* y el *faciendum*. la verdad de la realidad no es lo ya hecho ; eso sólo es una parte de la realidad. Si no nos volvemos a lo que está haciéndose y a lo que está por hacer, se nos escapa la verdad de la realidad. Hay que hacer la verdad, lo cual no supone primariamente poner en ejecución, realizar lo que ya se sabe, sino hacer aquellas realidad que en juego de praxis y teoría se muestran como verdaderas. Que la realidad y la verdad han de hacerse y descubrirse, y que han de hacerse y descubrirse en la complejidad colectiva y sucesiva de la historia, de la humanidad, es indicar que la realidad histórica puede ser objeto de la filosofía.

Incluso, si no se aceptara que la realidad histórica es la realidad por antonomasia y, consecuentemente, el objeto adecuado de la filosofía, habría que reconocer que es el lugar más adecuado de revelación o desvelación de la realidad. El despliegue de la realidad no sólo alcanza en la historia su momento último, sino que el discurrir histórico va desvelando y revelando la verdad de la realidad. una realidad que, por muchos capítulos, es un escándalo a la razón ahistórica, que estimaría como irreales muchas de las estructuras y muchos de los sucesos históricos. la identificación del ser con lo bueno y lo verdadero, pero de suerte que sólo es lo que nos parece bueno y verdadero a una razón que se ha constituido en medida de todas las cosas, choca con la realidad histórica del mal y del error. Lo cual trae consigo necesariamente la aparición de la dialéctica en el plano teórico y de la praxis revolucionaria en el plano de acción. La historia era sacada antes del ámbito de la ciencia y de la metafísica, porque su aparente contingencialidad no casaba con la aparente y superficial permanencia y universalidad de la realidad. Aquí se propone retrotraer al núcleo mismo de la ciencia o de la metafísica, porque si se la toma en toda su realidad concreta y no sólo en lo que tiene de diferenciativo, es el gran criterio de verdad, de revelación de lo que es la realidad. Porque de revelación se trata y no meramente de desvelación, pues la realidad misma se realiza no meramente se despliega o se desvela y la praxis histórica fuerza la realidad para que se transforme y se manifieste.

La realidad histórica es, además, la realidad abierta e innovadora por antonomasia. Si hay una apertura viva a la transcendencia es la de la historia. la metafísica intramundana no puede cerrarse sobre sí misma, precisamente, porque la historia es abierta, porque la realidad es en sí misma dinámica y abierta, y lo ha sido hasta llegar a la historia y desde la historia esté abierta a lo que no es necesaria y exclusivamente intramundano. Se dirá que esta apertura es propia de la persona. Y así es. Pero ninguna persona puede, desde sí misma, dar cuenta de toda la apertura de la realidad. Hay una experiencia de la realidad, hay una praxis real y, consecuentemente, hay una apertura que no puede ser agotadas por una sola persona, ni por la suma de todas las personas separadamente consideradas. la realidad histórica no se reduce a ser la suma de personas : como realidad es una realidad unitaria *siu iuris*, que es creadora en las personas, pero que posibilita esa creación de las personas.

Por este camino, Dios no queda excluido del objeto de la filosofía, cuando ese objeto se entiende como realidad histórica. Dios no puede aparecer inicialmente en el discurrir filosófico, simplemente porque su presencia no cabe junto a otras realidad intramundana. En el fondo, es un intento empobrecedor de Dios y del resto de la realidad el abarcarlos en un mismo tratamiento filosófico. el objeto de la filosofía debe ser primariamente la realidad intramundana, lo cual no significa necesariamente que Dios haya de ser tan sólo objeto de fe. sin embargo, ha de aceptarse el fondo de la crítica kantiana, cuando saca a Dios, como realidad, de la razón pura, para reencontrarlo en la razón práctica. Lo que sucede es que la realidad intramundana, últimamente considerada, no queda cerrada sobre sí misma ni en lo que tiene de realidad personal ni tampoco en lo que tiene de realidad histórica.

El análisis de la realidad personal muestra ciertamente su apertura ; puede mostrar incluso su religación (Zubiri). Pero ni la inmensidad de Dios, ni su novedad, incluso ni su misterio se hacen realmente patentes más que en la totalidad de la experiencia histórica. Hay una experiencia personal de Dios, pero la realidad más plena de Dios sólo se ha hecho presente y sólo puede hacerse presente en una realidad histórica. si no podemos llegar a saber lo que es la humanidad y, en definitiva, el hombre, más que cuando el hombre acabe de ser históricamente todo lo que es capaz de dar de sí, sería presuntuoso pensar que podemos saber algo menos adecuadamente de Dios más que en el aprovechamiento de todo el hacer y el experimentar histórico de la humanidad acerca de Dios. Todas las experiencias personales

y todas los saberes caben en la historia ; más aún, la constituyen . Pero la plenitud de la realidad está más allá de cualquier experiencia personal y de cualquier saber individual. Hay que reasumir todas las praxis y todos los saberes personales tanto para mostrar la índole concreta de la apertura de la realidad humana y, consecuentemente, los trazos fundamentales de la pregunta y la respuesta por lo más último y total de la realidad. No debe olvidarse que las grandes religiones muestran siempre un Dios del pueblo, de un pueblo que marcha por la historia ; lo cual, como es sabido, no excluye la singularidad del revelador de Dios. Puede haber un Dios de la naturaleza, puede haber un Dios de la persona y de la subjetividad ; pero hay, sobre todo, un Dios de la historia, que no excluye, como ya indicamos, ni a la naturaleza material ni a la realidad personal.

Hay quienes objetan que Dios es un invento del hombre y hay quienes hacen de lo religioso un fenómeno puramente histórico para unos necesario y para otras alienante. Es una opinión que apunta a algo verdadero. Dios aparece después de la persona y en el curso de la historia. no es objeto de una filosofía intramundana, aunque la historia puede descubrir en la intramundanía no sólo una transcendencia formal, sino una realidad transmundana y transhistórica, pero cuya transcendencia real es del mundo y de la historia.

¹ Ignacio Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica*, San Salvador, UCA, Colección Estructura y procesos, Volumen 7, 1990, pp 42-47, 599-602.

Capítulo XI

XI. Naturaleza de los Valores.¹

Los valores forman parte de nuestra existencia tanto como las cosas, personas e instituciones que nos rodean. Dejarlos de lado es imposible. Corresponde hacerse cargo de su presencia, pues la calidad de nuestras vidas dependerá del valor de los objetos que usemos, gocemos o seamos capaces de crear. Ellos son los que dan dimensión ética a nuestra existencia.

Todas las cosas que en este momento están al alcance de mi mano y de mi vista son objetos valiosos, esto es, tienen un valor positivo. La silla en que estoy sentado, la mesa en que trabajo, la máquina de escribir, los libros que me rodean, la habitación, la casa en que me hallo son objetos valiosos. O *bienes*, como se llaman en teoría de los valores. En axiología se usa la palabra “valor” con un sentido restringido o lato. El primer caso incluye tan sólo a los valores positivos; el segundo también a los negativos: lo bueno y lo malo, lo bello y lo feo, lo útil y lo inútil.

No sólo son valiosas las cosas que constituyen el mundo en que vivo, sino también mis propias actividades y vivencias. Mis decisiones, esperanzas e intereses. Y lo que hago con mis manos, inteligencia o imaginación.

Estamos, pues, sumergidos en un mundo de valores. Es menester averiguar su naturaleza para no vivir en las tinieblas. Por otra parte, necesitamos dilucidarla para esclarecer los tres problemas que quedaron pendientes sobre la creación, la libertad y la conducta.

¿Qué son los valores? Un modo de aproximarse a ellos es oponerlos a los hechos. En efecto, el mundo en que vivimos presenta dos caras. Una está constituida por los hechos y objetos naturales: la lluvia, el viento, los ríos y las montañas, los astros, los microbios. La otra por el valor que tienen todos esos objetos y lo que crea el hombre. Una cosa es la lluvia y otra el beneficio o perjuicio que ocasione. Como fenómeno meteorológico no es buena ni mala; es neutra. Se puede convertir en buena o mala si satisface o contraría nuestros intereses, deseos o necesidades. Lo mismo ocurre con una puesta de sol, una flor, un animal salvaje.

Lotze y otros filósofos germanos de fines del siglo pasado insistieron en la oposición entre hechos y valores, que consideraban fundamental. Ante el avance del positivismo y otras corrientes que pretendían aplicar a las actividades humanas los mismos métodos y criterios que habían logrado grandes éxitos en el estudio de la naturaleza, los filósofos germanos señalaron que la diferencia entre las ciencias de la naturaleza y las del espíritu radicaba en la importancia que tenía el valor en estas últimas. Mientras el positivismo quería liberar a la realidad humana de valores, ellos concibieron a los valores como algo libre de realidad. Y Lotze acuñó una expresión que mantuvo su presencia hasta bien entrado nuestro siglo: “Los valores no son, sino que valen”. Desde entonces, muchos filósofos han insistido en oponer la realidad de los hechos a la irrealidad del valor. Y hechos y valores ocuparon dos campos distintos y en muchos casos antagónicos.

El mismo hecho puede representar los dos aspectos. Por ejemplo, se produce un disparo. Este es un hecho fisicoquímico. El disparo mata a una persona. El hecho adquiere entonces una dimensión axiológica, pues produce un mal condenado moralmente.

La distinción entre hechos y valores es legítima. Hay filósofos que la han convertido en una separación radical. Otros la han borrado; para ellos sólo hay hechos. Los valores son agregados, conscientes o inconscientes, que derivan de nuestra reacción personal. El hecho es siempre lo que es y nuestras reacciones, individuales y colectivas, también son hechos. Nada hay fuera de ellos; lo demás es fantasía, según esta doctrina.

1. Interpretaciones unilaterales del valor

La reacción psicológica que confiere valor a un objeto o acontecimiento puede ser individual o colectiva. Esto es, se trata de mi reacción o la del grupo.

Sociologismo axiológico.- Comencemos por esta doctrina. Para ella, todo el valor moral, estético o religioso de un objeto, hecho o institución, depende de la aprobación de la sociedad. Bueno, bello, útil o sagrado es lo que satisface a la comunidad o es aprobado por ella. La bondad no radica en las cualidades que tiene el hecho, sino en la reacción de la sociedad. La tabla de valores es la que aprueba la sociedad; con ello le da validez. La educación consiste justamente en que los nuevos individuos que se incorporan a la sociedad ajusten su conducta a la tabla vigente. Del mismo modo como aprenden una lengua y no la inventan, así también tendrán que aprender a valorar, a distinguir lo bueno de lo malo, lo bello de lo feo, lo correcto. Y eso es lo que realmente ocurre. El niño aprende a distinguir lo bueno de lo malo. Cuando comete un error es reprendido; su acción tiene una consecuencia que le resulta penosa y en el futuro tenderá a evitarla. Así aprende a condicionarse y a marcar el paso que le indica la sociedad. Lo mismo les ocurrió a sus padres y a sus abuelos; así tendrán que aprender sus propios hijos.

Según esta doctrina sociológica, todos los valores, y en particular los de orden moral, son un producto social, convencional, como es la estructura económica o el orden jurídico. Los valores en la bolsa de cotizaciones revelan este carácter convencional. Una acción no tiene en sí misma ningún valor sino el que le otorgan los compradores y vendedores. Si ellos pierden interés, la acción baja; si se incrementa, sube. Asignar un valor en sí a las normas morales es tan inconsistente como suponer que lo tiene una acción en la bolsa. Cuando pronosticamos que un tipo de acción bajará, no lo hacemos en vista a ninguna de sus cualidades intrínsecas, sino que anticipamos una pérdida de interés de los compradores.

A primera vista, la doctrina parece plausible. El fenómeno axiológico, sea moral, estético o religioso, es similar al político o a la moda. Dentro del régimen democrático, un gobierno es legítimo si merece la aprobación de la mayoría, cuando la pierde deja de serlo. La legitimidad no deriva ni de Dios ni de ninguna cualidad intrínseca, sino sencillamente del respaldo de la mayoría. Lo mismo ocurre con la moda: está de moda lo que de hecho se usa. Un tipo de vestimenta no puede estar de moda y ser repudiado por la mayoría. Tampoco algo puede tener valor y carecer de la aprobación de la sociedad. Desde luego, la aprobación varía, como en política o en la moda, aunque el ritmo sea más lento. Así como un gobernante releva a otro, o la falda corta reemplaza a la larga, así también un valor sustituye a otro. Los últimos veinte años nos muestran este cambio. Esto es cierto dentro de un mismo tipo de valores -la música, por ejemplo- o en la relación de las grandes zonas axiológicas: los valores religiosos o estéticos.

Del mismo modo como los ciudadanos tienen la obligación de acatar las resoluciones del gobierno que cuenta con el apoyo de la mayoría y de respetar las leyes que se sancionan, los miembros de una sociedad tienen que respetar los valores que rigen en su comunidad, sean de orden moral, religioso,

estético o de otra índole. No sólo tienen que hacerlo, sino que lo hacen. Por eso, lo que es malo en una sociedad no lo es en otra.

Esta es la tesis central de lo que hemos llamado *sociologismo axiológico*, aunque expuesto en nuestras propias palabras. El sociologismo deriva del positivismo de Augusto Comte y, en forma más directa y cercana, de los estudios sociológicos de Emile Durkheim y sus discípulos, Lucien Lévy-Brühl y C. Bouglé. Adquirió nuevo impulso con el desarrollo de la antropología cultural en los Estados Unidos gracias a Ruth Benedict, Margaret Mead, Melville Herskovits y muchos otros antropólogos menores que siguieron ese camino. Para todos ellos el valor es un hecho que hay que estudiar con la metodología de las ciencias descriptivas. La tabla de valores de una sociedad no es mejor ni peor que otra; es distinta. El orden moral o estético tiene la misma significación que las costumbres, la vestimenta, las comidas o la moda.

Durkheim es quien inicia en varios escritos esta interpretación del valor. Hay un anticipo en su artículo «La science positive de la morale en Allemagne»², donde señala el carácter fáctico del valor y de los principios morales. Escribe: «No le corresponde al moralista reconstruir la moralidad, como no le corresponde al fisiólogo reconstruir el organismo. Tiene simplemente que observarlo, y explicarlo si es posible»³.

En «Juicios de valor y juicios de realidad»⁴ critica por igual las interpretaciones subjetivistas y objetivistas del valor y sostiene que «la estimación se torna objetiva al ser colectiva». La sociedad es legisladora, creadora y guardiana de los valores. Dice al final del artículo que «no hay un modo de pensar y juzgar que se refiera a lo existente y otro distinto para estimar los valores. Todos los juicios se basan necesariamente en los hechos». Por consiguiente, no puede haber dos formas distintas de juicio.

Por su parte, Bouglé sostiene la misma tesis en su obra *La evolución de los valores*. En el capítulo primero niega la antítesis realidad y valor; también para él sólo existen hechos. Los valores se transforman así en objeto de estudio de la sociología, y la objetividad del valor se reduce a su aprobación colectiva.

A su vez, Ruth Benedict, en su conocida obra *Patterns of Culture* (1934), realiza un estudio de antropología comparada para llegar a la conclusión de que cada cultura tiene su propia estructura con sus valores predominante. Por lo tanto, es incorrecto comparar los de una sociedad con la de otra.

En un artículo publicado el mismo año⁵, sostiene que la moralidad es un hábito y que 'moral' equivale a 'normal'. No hay ninguna moralidad que se derive de la «naturaleza humana». Escribe: «Aceptamos que la moralidad es distinta en cada sociedad y que es un término conveniente para los hábitos socialmente aprobados. La humanidad ha preferido siempre decir "es moralmente bueno" a decir "es habitual". El hecho de esta preferencia es asunto que debe examinar una ciencia crítica de la ética. Pero históricamente las dos frases son sinónimas. El concepto de lo normal es, en realidad, una variante del concepto de bueno. Es lo que la sociedad aprueba»⁶.

Por su parte, Margaret Mead, la otra gran antropóloga norteamericana, ha insistido en sus obras y artículos que los valores de las distintas sociedades tienen la misma validez y no se debe compararlos porque no existe una sociedad ideal que sirva de patrón de medida. Cualquier intento de esa naturaleza presupone la ingenua ilusión que los propios valores son superiores a los de otros pueblos. La verdad es que cada valor tiene sentido dentro de una estructura social. Comparar los de una sociedad con los de otra es como comparar un color con un sonido. Los valores, lo mismo que su altura, dependen de la correspondiente estructura cultural. En otras palabras, el grupo social le otorga su validez. Cuando le retira su aprobación, el valor desaparece.

Consideramos innecesario exponer en detalle la diferencia de matices de los distintos autores o recargar el texto con otras citas. Creemos preferible realizar un examen de la tesis central, pues el propósito de la primera parte de este capítulo es examinar críticamente las principales doctrinas sobre el valor.

La semejanza de la valoración moral y la del fenómeno axiológico con el político o con la moda confiere al sociologismo un carácter atractivo. En todos los casos se trata de un fenómeno social. Quizás sea éste uno de los aportes del sociologismo.

Por otra parte, libra a la moralidad y al valor de sus amarras con una dudosa "realidad" meta-empírica -sea religiosa o de otra índole- y también separa radicalmente el tema del ámbito de la metaespeculación. Si la moralidad tiene alguna conexión con la religión será en el plano de los hechos y no en un mundo celeste. Sociólogos y antropólogos han estudiado cuidadosamente esas ataduras que constituyen parte de la realidad social y no una misteriosa conexión con la divinidad. Es un hecho que los valores morales están relacionados con las convicciones religiosas y ese hecho debe ser estudiado con el mismo espíritu científico que se aplica a las demás formas culturales.

Estos estudiosos de los fenómenos sociales no se conformaron con afirmar su interpretación del valor y la moralidad, sino que se embarcaron en valiosas investigaciones sobre los valores predominantes de distintas comunidades y, particularmente, en sociedades primitivas. Gracias a sus investigaciones, se cuenta hoy con un cuantioso material sobre las costumbres, creencias y valores de los pueblos más diversos. Así se pudo descubrir una gran cantidad de hechos, conexiones y causas de fenómenos que antes aparecían cubiertos por una densa niebla.

La gran ventaja -aunque no virtud- de la interpretación sociológica es que se pueden aplicar al estudio de la moralidad los mismos métodos utilizados en ciencia. El progreso del conocimiento es, entonces, notable y los criterios científicos de verdad permiten descartar el error con facilidad, cosa que no ocurre en ética. Desgraciadamente el precio que hay que pagar por estas ventajas consiste en eliminar la ética o sustituirla por la sociología.

La presencia de un valor en un individuo o en una comunidad es un hecho que tiene, como todos los hechos, causas concretas que se pueden investigar. Los cambios de valores también son hechos que poseen el mismo carácter y son objeto de estudio de las ciencias descriptivas. En todos estos casos es posible encontrar la *explicación* de las preferencias por ciertos valores, pero no *justificar* su validez. Una cosa es que algo sea *deseado* y otra que sea *deseable*. Lo deseado tiene causas; lo deseable exige un fundamento. En un caso se trata de una cuestión *de facto*, en el otro *de iure*.

En esto radica el meollo de la cuestión. Si se identifica 'deseable' con el mero hecho de ser 'deseado' se pone fin al problema de la legitimidad de la valoración: basta que algo sea deseado por la sociedad para que automáticamente se convierta en deseable. En otras palabras, negar la distinción es reducir los valores a los hechos. John Stuart Mill anticipó esta actitud en un famoso pasaje de su obra *Utilitarismo*. Escribió: «La única prueba que se puede ofrecer de que un objeto sea visible es que la gente realmente lo vea. La única prueba de que un sonido sea audible es que la gente lo oiga; lo mismo ocurre con las demás formas de experiencia. Del mismo modo entiendo que la única prueba posible de que algo sea deseable es que realmente la gente lo desee»⁷.

'Deseable' tiene dos significados y Mill repara tan sólo en uno, que es justamente el que no tiene relevancia axiológica. En efecto, significa capaz de ser deseado y *merecedor* de ser deseado. El valor se refiere a la segunda acepción. Lo mismo ocurre con términos como 'preferible' 'admirable' y con otros similares. Algo puede ser preferible, aunque la mayoría no lo prefiera.

Si nos restringimos a los hechos, comprobamos que las valoraciones varían de una sociedad a otra y resulta difícil encontrar un común denominador. Este no es un descubrimiento de las sociología y la antropología contemporáneas. La diversidad de costumbres y valores era ya conocida en la antigüedad. Historiadores griegos y romanos describieron detalladamente las costumbres, creencias religiosas y valores morales de distintos pueblos. La acumulación del material científico poco agrega, pues la diversidad es indiscutible. Toda la cuestión se refiere a la *validez* de las creencias, no a su existencia.

Señalamos que un aporte del sociologismo es haber mostrado que la moralidad es un hecho social. Pero 'moralidad', lo mismo que 'valor' tiene dos acepciones. Por una parte, se puede hablar de la moralidad o de los valores de un individuo o pueblo determinado; este es un hecho que caracteriza a ese individuo o pueblo. Pero 'moralidad' y 'valor' pueden no referirse a las creencias que realmente tienen un individuo o un pueblo, sino a las que deberían tener. De nuevo, una cosa es que el hecho sea social y otra que su validez dependa exclusivamente de la aprobación de la sociedad. Nuestro problema no se refiere al ser, sino al deber ser.

Veamos si esta distinción es legítima. Además de valores morales, un pueblo tiene creencias religiosas. El mero hecho de que las tenga, ¿las convierte en verdaderas? Un pueblo puede venerar a los elefantes blancos voladores, que no existen. Parece innegable que en tales casos las creencias son equivocadas. Pero el mismo pueblo puede aprobar -como ocurre en algunas comunidades primitivas- que se mate al hijo primogénito nacido en matrimonio. Esta actitud tiene su razón, pues dichas comunidades aceptan que la mujer tenga relaciones sexuales antes del matrimonio y quieren garantizar al esposo que el hijo sea suyo. Como la mujer luego es fiel a su marido, eliminando al primer hijo se disipa la duda sobre su paternidad. Hay una costumbre y una razón que lo explica. Pero, ¿está justificada o es moralmente repudiable? ¿No ocurre con ella lo mismo que sucede con la creencia en el carácter sagrado de un ente que no existe?

La alimentación es también un hecho social. En el hogar aprendemos a alimentación con ciertos productos, y lo que ofrece el mercado, que tiene carácter social. Pero con el desarrollo de la bioquímica y la fisiología distinguimos entre alimentos buenos y malos. Son beneficios o nocivos debido a cualidades bioquímicas que tienen, aunque en relación con nuestra fisiología. A nadie se le ocurre determinar si un alimento es bueno o no realizando una encuesta sociológica. Ella nos revelará la opinión de la gente, pero no la calidad del alimento. ¿Por qué no pensar en un procedimiento similar en ética? Hay que hacer recaer el acento en el acto y no en las razones que tiene la gente para aprobarlo. La calidad del alimento o del acto es lo que da validez a una creencia, no la opinión de las otras personas. Ellas pueden provenir de prejuicios o creencias objetivamente erradas.

En otras palabras, hay creencias y valores errados. Si es así, la validez de una creencia no puede residir en el mero hecho de tenerla, sino en la naturaleza de su fundamento. No sugerimos que se lo busque en un oscuro mundo meta-empírico. Habrá que encontrarlo en los hechos, pero no en hechos subjetivos -individuales o sociales-, sino en propiedades del objeto o el acto. La veneración por los elefantes blancos carece de sentido, porque su objeto es inexistente. ¿Por qué no decir lo mismo de una acción moral? La matanza nazi de niños y ancianos inocentes es moralmente repudiable, aunque algunas comunidades alemanas de entonces la aprobaron. A nuestro juicio, el error consiste en confundir 'empírico' con lo que le ocurre al sujeto y no prestar atención al acto valorado, que también es empírico.

Si así lo hacemos, la mera aprobación no confiere validez y la distinción señalada anteriormente entre deseado y deseable, se mantiene en pie. No sugerimos que se desconecte lo deseable de lo deseado, sino que no se reduzca lo primero a lo segundo, puesto que las cualidades del objeto son las que lo convierten

en deseable. Por ello debemos aprender a deseirlo; su deseabilidad es anterior al deseo real, aunque conectado a necesidades y requerimiento del sujeto.

La existencia de valoraciones equivocadas es el punto de partida de la crítica al sociologismo, pues muestra que la mera aprobación no confiere valor a un acto u objeto.

No es difícil encontrar valoraciones morales o estéticas ampliamente compartidas y que son erradas. La inquisición, la esclavitud, la matanza nazi y tantos otros crímenes que registra la historia merecieron la aprobación de la mayoría aunque son moralmente repudiables. Sobran razones psicológicas, culturales, históricas, que explican lo ocurrido, pero ninguna de ellas lo justifica. Podemos comprenderlo y repudiarlo al mismo tiempo.

En la actualidad hay un fenómeno que puede servirnos de ejemplo: los llamados *best sellers*. Se trata de los libros más vendidos, buscados y leídos. La mayoría les da su aprobación a través de su preferencia. ¿Puede alguien, que entienda de literatura, afirmar que se trata de los mejores libros? La aprobación y preferencia es un fenómeno psicosocial que tiene diversas causas. Una de ellas puede ser la calidad de la obra. Otra muy distinta es la propaganda. ¿Puede la propaganda convertir en buena una mala obra? Pero es evidente que puede lograr la aprobación de la mayoría. Se venden enormes cantidades de libros y millones de discos de baja calidad y los cantores más populares muestran la mediocridad del gusto que predomina. La música y el canto son hoy *big business* y su éxito depende más de la propaganda que de la calidad estética. Cuando algunos cantores comienzan a perder simpatizantes cambian de empresario, no de voz.

El sociologismo axiológico sostiene que el valor de un objeto o acto depende exclusivamente de la aprobación de la comunidad. Pero cómo se determina la opinión de la comunidad? ¿Quiénes deben tomarse en consideración? Parece evidente que algunos de sus miembros no cuentan, a saber: los niños, los débiles mentales, etc. ¿Porqué los excluimos? ¿Porqué no son capaces de distinguir lo bueno de lo malo. En una comunidad donde predominan los niños y los débiles mentales, ¿qué es lo bueno y lo malo? ¿Lo que ellos aprueban o lo que aprueban los adultos normales? ¿Por qué predomina la opinión de los adultos? Porque tiene un fundamento más sólido. No es, pues, la suma de las meras opiniones lo que cuenta, sino su fundamento.

Cuando no todos comparten los mismos valores, la opinión de la comunidad equivale a la de la mayoría. ¿Significa esto que la moralidad de un acto o la belleza de un cuadro se determina contando las personas que lo apoyan? Esto es tan inaceptable como decidir por medio del voto sobre la verdad de una proposición científica.

Si definimos lo bueno o lo bello como lo aceptado por una sociedad, será imposible hablar de mejor o peor, excepto dentro de esa misma sociedad. Pero en el mundo -y a veces dentro de un mismo país- conviven sociedades distintas, con valores distintos. ¿Cómo resolver los conflictos que surgen entre los valores de dos sociedades? No se puede apelar una superior, pues no existe fuera de las sociedades particulares.

¿En qué valor puede apoyarse un reformador moral o social si lo bueno significa lo aceptado y él justamente denuncia la falsedad de los valores predominantes? La prédica de Jesús pierde sentido lo mismo que la de todos los reformadores que han impulsado la historia de la humanidad. Se advierte en estos casos que el valor depende de otros factores. De lo contrario no podría haber modo de mejorar la tabla de valores aceptada. El sociologismo parece una incitación al mantenimiento del *status quo*, al conformismo, a la moralidad del rebaño mayoritario. Lo mismo en el orden estético; mientras que la creación es una ruptura de valores aceptados.

Según la tesis que criticamos, la mayoría no podría equivocarse jamás, porque es la que da sanción a lo bueno y a lo malo. Pero el juicio moral puede apoyarse en un error empírico. La esclavitud es un hecho elocuente. El sur de los Estados Unidos llegó a defenderla con las armas, porque consideraba a los negros seres inferiores, aparte las razones económicas y de otra índole que también influyeron. Pero se puede probar empíricamente que los negros no son seres inferiores y que se comportaban de modo distinto a los blancos por razones socioculturales. La valoración sobre la esclavitud estaba equivocada. Y aun los estados del norte no hubieran ganado la guerra, la esclavitud sería igualmente repudiable.

Otro tanto sucede con la discriminación de la mujer o cualquiera otra de tipo racial religiosa o de clase social. Al ser abandonadas por apoyarse en un error, las discriminaciones quedan relegadas a foja negativa del proceso histórico. En otras palabras, no se trata de algo negativo, porque hoy lo reprobemos, sino que se reprueba al descubrirse el error empírico y moral.

En muchos casos, los valores que predominan no son los de la mayoría, sino aquellos impuestos por una minoría dominante debido a su poder político, económico o militar, como hoy ocurre en Rodesia. ¿Cómo puede ese dominio otorgar validez a valores morales que pertenecen a un ámbito distinto? Cuando los dirigentes de las mayorías oprimidas se rebelan, lo hacen en nombre de valores aún no aceptados, aunque preferible. Si la tesis del sociologismo fuera cierta, los oprimidos no estarían moralmente justificados al rebelarse. Lo que implica condenar a la humanidad a mantenerse en la época de las cavernas.

El prejuicio es, por definición, una creencia falsa debido a un error de hecho o a una valoración equivocada. Pero si es compartido por la mayoría deja de ser falso para el sociologismo: bueno es lo que aprueba la mayoría. Desgraciadamente, la humanidad ha sido víctima, y aún lo es, de prejuicios agobiadores que oprimen tanto a quienes los tienen como a la víctima. Que la creencia deje de ser cierta por el mero hecho de perder adherentes es algo que resulta difícil de admitir, pues se refiere a elementos objetivos que no cambian al alterarse la opinión de la gente. Justamente, la referencia objetiva impide que la valoración sea arbitraria.

El saber científico es superior al saber vulgar, a la mera creencia y a la superstición. Como buenos científicos, los defensores del sociologismo no dudan de esa superioridad. Comte distinguía tres estadios en el proceso de la humanidad: teológico, metafísico y científico o positivo. Este es un caso en que el valor de un tipo de conocimiento es superior a otro por razones objetivas y sin esperar la aceptación de la mayoría. ¿No podría decirse lo mismo de las etapas del mejoramiento moral o estético? Si estudiamos la evolución de las costumbres morales advertimos un progreso que va de formas salvajes, basadas en la imposición por la fuerza, a otras, donde la persuasión, apoyada en razones, sustituye al castigo. ¿En el amor al prójimo superior al odio o la diferencia depende de la opinión de la gente?

En el caso de los valores instrumentales se advierte que no cuenta la creencia de la mayoría. En el plano de la utilidad, un instrumento que funciona tiene más valor que uno que esté descompuesto. Por eso arrojamos el viejo reloj que se paró y compramos uno nuevo. Todas las creencias juntas son incapaces de convertirlo en útil; sólo el relojero puede arreglarlo. En su dificultosa marcha de perfeccionamiento, la humanidad ha abandonado a lo largo del camino muchos instrumentos que han dejado de funcionar o han sido mejorados. La historia de la tecnología muestra este perfeccionamiento. Pero la humanidad ha desechado también creencias religiosas y costumbres morales superadas por otras. Este proceso de enriquecimiento no tiene fin, aunque presenta altos y bajos en su difícil marcha ascendente.

Los valores de una sociedad cambian. Los cambios tienen un sentido valorativo. ¿De dónde proviene el nuevo valor si es justamente el que va a sustituir a los aceptados? Proviene de características objetivas que pertenecen al valor mismo y que le otorgan una jerarquía superior a los predominantes.

El sociologismo axiológico resulta incompatible con actitudes que son las que mueven la historia y han hecho que se alcanzaran los valores actuales. La primera es la *rebelión*, esto es, la actitud crítica frente a lo aceptado. El rebelde rechaza los valores predominantes y los repudia en nombre de otros que considera más altos. La segunda es la *creación*, que implica superar lo vigente. Si anulamos estas dos fuerzas, la historia de la humanidad se detiene. Lo mismo ocurriría en el ámbito de cada una de las actividades que se refieren a los valores fundamentales.

Si la tesis sociologista fuera cierta, la humanidad perdería el incentivo principal en su afán de perfeccionamiento. Sustituir los valores actuales, por otros que se consideren mejores sería una vana ilusión; sólo habría una alteración y no un mejoramiento. Y la historia sería un proceso de meros cambios sin significado axiológico. Sólo podríamos investigar sus causas, no su valor. 'Mejor' y 'peor' pierden significado y se reducen a 'distinto'.

A su vez, la educación se convierte en un ajuste a los valores predominantes y no al desarrollo de la propia personalidad. El joven rebelde o con sentido creador es un inadaptado que hay que corregir. Las consecuencias morales y estéticas son similares a las propuestas por Skinner en *Walden Two* y *Beyond Freedom and Dignity*. Ese camino conduce a lo que temía Nietzsche cuando escribió en el prólogo de *Así hablaba Zaratustra*: «Todos quieren lo mismo, todos son lo mismo, y quien se siente distinto entra, por su propia voluntad, en un manicomio.»

'Sociedad' es un término ambiguo; no sabemos cuáles son sus límites. ¿Se refiere a una ciudad, provincia, nación o área cultural? Según el ambiente pueden variar los valores predominantes. Lo que aprueba la ciudad en que vivo no lo aprueba la nación. Cada ámbito tiene sus propios valores y creencias. ¿Por cuál debo decidirme?

Pertenezco también a comunidades distintas en otro sentido. A una como ciudadano, a otra profesionalmente y a una tercera por razones política o religiosas. ¿Cuál debo seguir si no coinciden? ¿Qué criterio usar para decidirlo? No puedo adherir a la opinión predominante, porque no sé a qué comunidad debo atenerme.

La heterogeneidad de las sociedades crea problemas y conflictos que el sociologismo es incapaz de resolver. Por ejemplo, ¿cuáles son los valores predominantes de los irlandeses del norte? ¿Los que tienen en común con los demás británicos o los de su propio grupo? ¿Cuál es su propio grupo, irlandés del norte, o católico protestante? Aun cuando nos decidiéramos por irlandés del norte y católico, las distinciones no paran ahí. Hay algunos que son conservadores y otros revolucionarios. Para unos el valor predominante es la nacionalidad, para otros la religión y para un tercero la ideología. Tres grupos, a veces antagónicos, que forman parte de la comunidad británica que, a su vez, tiene valores distintos. Este no es un caso aislado; los hay más complejos, como el del Líbano. Toda comunidad tiene esta trama axiológica conflictiva.

La doctrina sociológica presupone que el individuo pertenece a un 'grupo' y se guía por sus valores. Pero en el caso de Irlanda del norte u otros parecidos, el individuo pertenece simultáneamente a grupos distintos y aun antagónicos, y tiene que escoger. Los valores del grupo no le sirven para decidirse, sino que es él quien debe elegir. Y al hacerlo se compromete con un determinado conjunto de valores. El fundamento del valor se transfiere así de la sociedad al individuo. Aunque influido por el medio en que se ha criado y vive, él tiene la última palabra.

Subjetivismo. -El individualismo axiológico se llama subjetivismo, y esta es la doctrina que examinaremos a continuación.

Ella sostiene que el sujeto individual y no el social es quien confiere valor moral o estético a un objeto, acto, persona o institución. Esta doctrina esquivó muchas de las críticas dirigidas al sociologismo, pero corre el peligro de caer en situaciones aún más difíciles.

El subjetivismo se basa en la actitud común de aproximación o rechazo frente a un objeto o acto que nos gusta o desagrada, nos atrae o repele. Esto es, una actitud básica a favor o en contra. De este modo, el valor depende de la valoración; es decir, de la reacción del sujeto frente al objeto que valora. Y establece así una relación íntima con la vivencia concreta y con la vida del hombre individual.

Tres son las formas clásicas del subjetivismo. La primera identifica el valor con el placer que los ocasiona; algo es valioso si nos gusta. El deseo es para la segunda interpretación lo fundamental; es valioso lo que el individuo desea. La tercera, en cambio, sostiene que el interés es lo que confiere valor. La discrepancia intenta no ocultar la raíz común. En los tres casos se trata de una vivencia individual de tipo afectivo-motor. No hay que confundir estas reacciones con la opinión que tiene el sujeto, que es intelectual y puede tomar en consideración razones y motivos. Aquí se trata de la reacción directa, sin intermediarios: me agrada o no me agrada⁸.

Como es natural, esta primera interpretación tiene mucha fuerza en el nivel sensible y, en particular, en el gusto: comidas y bebidas. Si pruebo algo, me agradaría o desagradaría. Esta reacción es inmediata. No necesito saber quién preparó la comida, qué ingredientes contiene, ni si es nociva o beneficiosa para mi salud. La reacción es espontánea y directa. Por otra parte, es un hecho, y nadie puede pedirme razones. Me gusta, y eso es todo.

El error de esta doctrina es transferir al plano estético y moral lo que ocurre en un nivel inferior. El agrado que produce un cuadro o una sinfonía establece la presunción de que es valioso, al menos para mí. Pero mi agrado no basta; tengo que justificarlo apelando a las cualidades del objeto. Un experto puede demostrarme -y convencerme- que lo que me agrada es lo superficial. O si se admite una exageración, que me agrada el marco y no la pintura. Lo mismo en las otras artes. Pero aun aquí la vivencia estética directa es fundamental; quien la interfiere con conceptos, y, a veces, la destruye. ¿Podemos, acaso, transferir esta teoría al plano moral?

Esta es la primera interpretación subjetivista. La presentó Alexius Meinong (1835-1921), aunque más tarde la abandonó. Desde un comienzo se le hicieron objeciones. Por ejemplo, no se puede identificar el valor con lo placentero, pues, en tal caso, sólo lo existente sería valioso. Pero también adjudicamos valor a lo inexistente, al hijo aún no concebido, a los ideales y utopías, a la justicia perfecta.

Basado en esta objeción y en una interpretación psicológica distinta, Christian von Ehrenfels (1850-1932), afirmó que algo es valioso si lo deseamos. Es el deseo el que confiere valor. Podemos desearlo por ser placentero o por otras razones y motivos, pero la fuente del valor radica en el deseo. Estas dos doctrinas surgieron a fines del siglo pasado, aunque tienen aún hoy algunos defensores.

La tercera interpretación que reduce el valor al interés tiene actualmente más adeptos. Por otra parte, el interés incluye el deseo, a juicio del filósofo que la propuso: Ralph Barton Perry. Si bien está anticipada en varios artículos, la presentación sistemática de la teoría se encuentra en su gruesa obra *General Theory of Value*, publicada en 1926. Según Perry, cualquier interés otorga valor a cualquier objeto. Hay que tomar la afirmación literalmente. No se trata de un interés correcto, válido, adecuado, sino de cualquier interés, con o sin fundamento. Lo mismo debemos decir del objeto, que no requiere sea apropiado o interesante. Escribe: «Lo que es objeto de interés adquiere *eo ipso* valor. Un objeto de cualquier clase que sea, adquiere valor cuando se le presta interés, de cualquier clase que sea»⁹. Su noción de interés incluye al deseo, y no se refiere tan sólo al estado, sino también al acto, disposición o actitud a favor o contra algo¹⁰.

El objeto de interés puede ser físico, psíquico, existente, inexistente y aun contradictorio, como el cuadrado redondo. Tampoco el interés necesita de ningún justificativo. Perry rechaza expresamente cualquier forma de restricción al interés en el capítulo IV, y al objeto en el capítulo III.

Afirma que, del mismo modo como cualquier objeto se puede convertir en un «blanco» si alguien le apunta con un arma, cualquier objeto se torna valioso si tenemos interés en él. Y así como adquiere valor debido al interés, lo pierde si éste desaparece. ¿El interés de quién?, se preguntará. La respuesta es clara: el interés de cada individuo. Si tengo interés en juzgar al tenis, ese deporte resulta valioso para mí. Si sigue teniendo valor -en términos generales- es porque otras personas mantienen su interés.

En innegable que muchos objetos, actividades o instituciones adquieren valor porque tenemos interés en ellos. El ejemplo más notable es el que logran ciertos objetos debido al interés de los coleccionistas: sellos de correos, muebles, objetos y libros antiguos, etc. Si el interés desapareciera, su valor se esfumaría.

Junto a estas tres formas de subjetivismo que podemos denominar psicológico, existe otro, de naturaleza ontológico, propuesto por Sartre y desarrollado por Raymond Polin ¹¹ en dos obras y en escritos menores.

Como vimos en el capítulo V, Sartre sostiene que el hombre es libre, absolutamente libre y que no puede evitarlo, «está condenado a ser libre». Si admitiera la existencia de valores, principios o normas morales, la libertad quedaría restringida. Por tal razón, tiene que usarla como fundamento del valor y no al valor para orientar a la libertad. Escribe en *El ser y la nada*: «Mi libertad es el único fundamento de los valores, y, *nada*, absolutamente nada, justifica que adopte este o aquel valor, esta o aquella escala de valores.» En la página siguiente agrega: «No tengo ni puedo tener ningún valor contra el hecho de que soy yo quien sostiene los valores»¹²

Cada forma específica de subjetivismo tiene sus propios inconvenientes, pero el defecto principal hay que buscarlo en lo que tienen en común; esto es, la reducción del valor a la valoración. Si se admitiera esa reducción, jamás podríamos errar sobre lo bueno y lo malo. Todo quedaría limitado a errores de hecho: me gusta o no; lo deseo o no. Pero la experiencia muestra que cometemos errores al valor ciertos objetos. Nos engañamos sobre la belleza de un cuadro o la bondad de un acto, del mismo modo que erramos sobre una cuestión de hecho. El engaño es empírico y lo descubrimos por la experiencia. El error es patente en el caso de los valores instrumentales. Deseamos una herramienta en la creencia de que desempeña una determinada función, pero no es así. En ese caso deseábamos lo que no era deseable. El error de la valoración es común y lo deseable no se apoya en ningún mundo metafísico, sino en la experiencia.

Más aún, la deseabilidad de un objeto antecede al deseo real. La educación consiste en poner de manifiesto la deseabilidad de valores y creaciones en los que no habríamos reparado. Lo que implica que no es el deseo, sino las cualidades empíricas ínsitas en el objeto lo que confiere la deseabilidad.

Las críticas que podamos dirigir a una forma específica de subjetivismo son extensibles a las demás. De ahí que las concentremos en la teoría de Perry, que tiene mayor vigencia en la actualidad.

Quien hace equivaler el valor al interés tendrá que abandonar esa interpretación si se muestra que hay intereses que no otorgan valor a un objeto o, por el contrario, que hay objetos valiosos que no suscitan interés.

Comencemos por el segundo caso. En un principio, pocos tuvieron interés en la doctrina de Jesús, en el proyecto de Colón y en la pintura de Van Gogh. Es inmenso el repertorio de ideas, doctrinas y creaciones estéticas que en un comienzo no despertaron el menor interés. ¿Eran o no valiosas cuando nadie

se interesaba en ellas? La empresa de Colón era objetivamente valiosa y el descubrimiento de su valor originó el interés de los Reyes Católicos; no al revés. En cambio, hay otras empresas en las que los gobiernos tienen sumo interés, pero están condenadas al fracaso por carecer de valor.

El caso inverso es más frecuente. La propaganda suscita interés sobre objetos que no tienen el menor valor. Una buena publicidad puede despertar gran interés por un poco de agua con colorante dentro de una botella atractiva que se venda para «revitalizar los nervios» o lograr «la paz interior». No hay necesidad de inventar ejemplos; la TV y los periódicos ofrecen diariamente numerosos casos de propaganda de lo inservible. Y es evidente que despiertan interés, porque es el consumidor quien la paga. En algunos países se prohíbe la venta de productos medicinales nocivos y populares. La acumulación del interés no es capaz de cambiar las perniciosas propiedades bioquímicas de un producto.

Sólo el «interés» de mantener la coherencia de la doctrina explica que Perry rechace esta crítica. Escribe: «El objeto de un interés correcto no es *ipso facto* mejor que el interés indebido. Porque lo mejor, lo mismo que lo bueno, depende de lo que le ocurre al interés, pues de éste deriva el objeto su valor. Si queremos ser coherentes con nuestra definición, debemos estar dispuestos a afirmar que los objetos de tales intereses *son menos* valiosos porque el interés sea errado»¹³.

La coherencia le conduce por el mal camino, y Perry lo advierte: «Si bien admitimos -agrega- que un interés equivocado es relativamente inestable porque existe la probabilidad de que el sujeto se convenza de su error tarde o temprano»¹⁴. Si el descubrimiento del error en que se apoyaba nuestro interés lo hace desaparecer, no es el mero interés el que confiere valor.

Esta crítica nos conduce al meollo de la cuestión: hay intereses buenos y malos, adecuados e inadecuados, honestos y deshonestos. En tal caso, no son ellos los que confieren valor, sino las cualidades del objeto que convierten en buena o malo a nuestros intereses. El valor radica, pues, en el adjetivo que califica a interés y no en la mera presencia de éste.

Hay muchos estados psicológicos relacionados a la moralidad que carecerían de sentido si esta doctrina fuera cierta. Tomemos uno, la tentación. Ella consiste, justamente, en tener sumo interés en un valor negativo, representado por lo pernicioso, incorrecto o malo.

Al enfrentar una alternativa, ¿cuál debe interesarme?, esto es, ¿cuál es más interesante? No se trata de que mi interés convierta a algo en interesante, sino al revés. Lo interesante, debido a las propiedades que tiene, merece mi interés.

Cabe indicar igualmente que hay muchas cosas valiosas en las que no tengo interés porque ignoro su existencia. ¿O debo más bien hacer el esfuerzo de incorporarlas al repertorio de mis intereses?

Si un débil mental y un genio tienen intereses excluyentes, ¿cuál de los dos debe prevalecer? La respuesta no ofrece dudas, pero no se basa en el interés, sino en su fundamento. Justamente lo que distingue a un niño de un adulto, a un tonto de un genio, a un salvaje de un hombre culto, son sus intereses. Los de una persona nos revelan su estructura psicológico y moral. Dime qué intereses tienes y te diré quién eres. Pero si los hay buenos y malos, la cualidad que respalda al objetivo es lo que cuenta. La doctrina de Perry es incapaz de resolver los conflictos de intereses, pues sólo dispone del interés como medida de valor.

A veces deseamos saber qué debe interesarnos. No nos podemos guiar por el interés porque está ausente. Lo interesante no depende del interés, sino que lo orienta, respaldo por cualidades que se hallan en el objeto.

El subjetivismo acrecienta los errores del sociologismo. Al menos este último garantiza un mínimo de estabilidad, aunque de tipo convencional. En cambio, el subjetivismo consecuente conduce a la

inestabilidad total, pues nuestros intereses no se mantienen. Así se puede llegar a un subjetivismo del instante en que los valores cambien según la corriente vivencial.

La educación, tanto como el tratamiento psiquiátrico, consiste en buena parte en cambiar los intereses del sujeto. Alejarlo de los intereses criminales, sádicos, etc., en un caso; de los superficiales, malsanos, infundados, en otro. La identificación del valor con el interés hace tabla rasa con la educación y muchas otras actividades, ¿Por qué apartar a los niños del juego en que están interesados para enseñarles a leer y a escribir, si el interés es el que otorga valor a la actividad?

Nuestra crítica no significa que el agrado, deseo, interés, sean totalmente ajenos al valor. No se puede separar por completo lo deseable de lo deseado. Lo que criticamos es la reducción de la totalidad del valor a uno de sus ingredientes. Hay que integrar el valor con las propiedades objetivas.

No hay necesidad de más crítica para mostrar que el interés, o cualquier otra vivencia, es incapaz de otorgar, por sí solo, valor a un objeto. Esa incapacidad no debe conducirnos al error inverso de menospreciar la valoración y reducir el valor a su cara objetiva.

Objetivismo -Si no es el sujeto el que da valor a las cosas -se pensó- es porque el valor radica en otra parte: en el objeto.

El subjetivismo reduce el valor a la reacción de cada individuo, que es inestable y cambiante. Y así el valor se diluye en la corriente vivencial y la moralidad queda a merced del interés, deseo o placer momentáneo de cada sujeto. El modo de evitar ese peligro es apartándola de esas formas de subjetivismo y aun de la experiencia misma. Así se llega a postular el valor en un mundo *a priori*, al reparo de los vaivenes de la experiencia humana y de la historia.

Dos son los filósofos más prominentes que han presentado esta interpretación, sutilmente elaborada. Ambas axiologías responden a una preocupación ética y están unidas por un lazo de parentesco. La primera se apoya en el apriorismo kantiano, aunque corregido; la otra en formas platónicas Max Scheler (1874-1928), en su *Ética*, compara los valores a las cualidades cromáticas, y Nicolai Hartmann (1882-1950) sostiene en su *Ethik* que, «según su modo de ser, los valores son ideas platónicas»¹⁶.

Ambos coinciden en que el valor no se deriva de la experiencia, sino que es anterior a ella. Scheler escribe que «no tendría sentido preguntar por las propiedades comunes a todas las cosas azules o rojas, pues la única respuesta posible sería decir que son azules o rojas. De igual manera, carece de sentido preguntar por las propiedades comunes a las acciones, o las convicciones, o los hombres, etc. bueno o malos»¹⁷. Con ello, quiere decir que hay un dominio propio de los valores, *a priori* e independiente de los bienes.

La experiencia nos ofrece bienes; esto es, cosas valiosas. Pero el valor no se extrae de los bienes, sino que les antecede. Es lo que hace posible la existencia de un bien. Más aún, los valores son independientes no sólo de los bienes, sino de los sujetos que los captan y de cualquiera de sus vivencias.

Como son independientes de este mundo, no se ven afectados por los cambios que sufren sus depositarios. La belleza no ve disminuido su valor al destruirse algo bello: Los valores carecen de existencia real, si se entiende por real lo espacio-temporal. Son virtualidades a la espera de su incorporación en un depositario que puede ser un objeto físico, una institución, gesto o persona. Lo bueno y lo malo, en un sentido moral, corresponde sólo a las personas. Un instrumento no es bueno ni malo, sino útil o inútil.

El objetivismo *a priori* conduce a Scheler al absolutismo. Sostiene que los valores son absolutos. Rechaza, pues, todas las teorías relativas que hagan depender el valor de las reacciones del hombre o

de su constitución psicosomática, de la vida o del desarrollo histórico. Quien intenta extraer los valores de la historia de la humanidad los confunde con los bienes, que son los únicos que se dan en el proceso histórico.

Conocida su posición básica, cabe anticipar que también rechazará el nominalismo axiológico. Cree que Husserl refutó definitivamente en las *Investigaciones lógicas* al nominalismo en el plano conceptual, y que éste no se diferencia del axiológico.

Si los valores son *a priori* y absolutos, ¿cómo los captamos? Por medio de la intuición emocional, según Scheler. Por eso no necesitamos de inducción empírica generalizadora, sino que nos basta un solo caso. Un amigo auténtico es suficiente para captar el valor de la amistad. Otras veces lo descubrimos por su ausencia o por la presencia del desvalor: un acto injusto revela la justicia. Descubrimos los valores en el percibir sentimental, preferir, amar, odiar¹⁸. El sujeto los capta, pero no participa en su constitución. Son independientes de los bienes, tanto como la experiencia individual o social.

Porque el apriorismo de Scheler es de tipo emocional rechazará igualmente la interpretación de los valores como objetos ideales, junto a los números, las figuras geométricas y los conceptos. A su juicio, éste es el error de Platón, en el que Hartmann cayó más tarde. No hay que confundir el valor con su concepto. La gracia, la elegancia, la belleza y la bondad son valores. Podemos forjarnos de ellos un concepto de carácter intelectual. Pero no se capta la belleza por la vía intelectual, sino por la emotiva.

Los valores son inaccesibles a la razón. El racionalismo, tanto antiguo como moderno, no advirtió su presencia. Scheler defiende la irreductibilidad de la vida emocional y, por consiguiente, rechaza los intentos de reducir los valores a formas intelectivas¹⁹.

Nicolai Hartmann continúa el esfuerzo de Scheler, aunque se aparta en muchos puntos. Como indicamos concibe los valores como objetos ideales, junto a los entes matemáticos; según su modo de ser son ideas platónicas, captables por una visión interior que denomina sentimiento de valor (*Wertfühlen*). El conocimiento apriórico del valor no es intelectual o reflexivo, sino emocional e intuitivo.

Las cosas se convierten en valiosas porque participan de los valores que son, como en Scheler, independiente y *a priori*. Independientes de las cosas tanto como del sujeto que los aprehende. A su vez, no son «formales», en el sentido de estructuras vacías, sino que poseen contenido - materia - y por eso se les llama 'materiales', siguiendo a Scheler, para indicar que tienen un contenido, en oposición a lo meramente formal.

Los valores no sólo son independientes de las cosas valiosas, sino los que hacen posible la existencia de los bienes; por medio de ellos, las cosas se tornan valiosas. Usa el lenguaje kantiano al afirmar que los valores son «la condición de la posibilidad» de los bienes, sino que los anteceden.

Si bien admite que descubrimos los valores en los bienes o cosas valiosas, sostiene que conocemos por anticipado lo bueno y lo malo, lo agradable y desagradable, etc. Y, por eso, al enfrentar algo agradable, lo reconocemos inmediatamente como tal.

Cree que si no existieran los valores con anterioridad a los bienes, si alguien nos preguntara por qué algo es bueno, retrocederíamos infinitamente o caeríamos en un círculo eterno. En efecto, tendríamos que contestar qué es bueno para otra cosa y si insistiera en preguntar en relación a qué esta otra cosa es buena, tendríamos que referirnos a otro bien, y así al infinito. El círculo sólo se quiebra cuando abandonamos el mundo de los bienes y respondemos con un valor, que es lo que convierte a una cosa en un bien²⁰.

Escoger un proyecto o un modo de vida, para Hartmann, implica conocer por anticipado el valor que lo hace merecedor de ser escogido. A su juicio, no lo derivamos de la experiencia, sino que es el modelo que vamos a usar para elegir la que consideramos valiosa.

El valor es absoluto y su conocimiento *a priori*. Hartmann insiste en que hay que distinguir una cosa de la otra y que ellas requieren pruebas distintas²¹. A su juicio, los valores podrían conocerse *a priori*, aun cuando su evaluación fuese subjetiva y arbitraria. En tal caso, serían prejuicios, anticipaciones o supuestos del sujeto. Admite que lo *a priori*, incluyendo el conocimiento teórico, cae bajo las sospechas de ser subjetivo y arbitrario y exige, por tanto, una prueba de su validez objetiva. La «deducción trascendental», en la doctrina kantiana de las categorías, representa ese esfuerzo. En ese caso, se puede referir a la experiencia, pues las categorías se aplican al mundo real. Pero en ética no existe la posibilidad porque los valores, aunque objetivos, no son leyes de existencia y no hallan su cumplimiento en la realidad. Por tanto, su validez objetiva no puede depender de su acuerdo con la realidad. La discrepancia entre el valor y lo que ocurre no es una prueba contra su existencia. El valor de la verdad, por ejemplo, se mantiene intacto en un mundo de mentirosos. El peligro de la subjetividad y su carácter ficticio es, por tanto, mayor en el caso de los valores que en las categorías.

La ventaja de los valores consiste en que, aun cuando fueran ficciones y prejuicios, mantendrían su carácter *a priori* y servirían para juzgar los bienes. Desde luego, carecerían de objetividad, universalidad y necesidad. Hartmann sale del caso apelando al «sentimiento de valor».

Los valores no sólo son la condición de la posibilidad de los bienes, sino también de los fines y de todos los fenómenos éticos. La acción humana se orienta por fines y «es inherente a la naturaleza del fin que su contenido sea valioso o al menos que así se lo considere. Es imposible proponerse un fin sin considerarlo valioso»²². Lo que significa que el valor está presupuesto y es el factor condicionante. A su vez, debe ser *a priori*, pues no se puede experimentar el fin, ya que no es real. Tan pronto adquiere realidad deja de ser fin.

Por tanto, es imposible derivar del comportamiento real el factor que decide si algo es bueno o malo. Si no dependiera de sí mismo, sino tuviera autonomía, caeríamos de nuevo en círculo señalado en el caso de los bienes. En resumen, el juicio de valor no deriva de la experiencia y es el que da sentido moral al fin.

Analiza en la sec. h) del capítulo XIV, el caso de la conciencia moral para llegar a la conclusión de que representa la «voz de otro mundo, el mundo ideal de los valores»²³. «La conciencia moral es la revelación de los valores morales en la conciencia real. Pero ello es posible sólo porque los valores existen con anterioridad. Ellos son, simplemente 'la condición de la posibilidad', de la conciencia moral»²⁴.

En el capítulo XIV, Hartmann examina el carácter relativo -en el sentido de relacionado- y absoluto del valor. Distingue, en primer lugar, entre subjetivismo y relatividad. Se formula una supuesta objeción en forma de pregunta: ¿no es verdad que los bienes tienen valor únicamente para quien los valora? «Si el valor de todo lo apreciado existe sólo en la conciencia humana, la inferencia parece natural que existe para la conciencia humana. En este caso, los valores carecen de objetividad. Si son relativos a quien los aprecia, su modo de ser también será relativo y tendrán que verse como una función de la valoración de los sujetos»²⁵.

La distinción anterior le impide aceptar esta interpretación. Un valor puede estar relacionado a un sujeto y, al mismo tiempo, ser absoluto. «Una persona no puede cambiar el hecho de que una cosa sea buena para ella»²⁶. El sujeto desempeña tan sólo el papel de punto de referencia, pero eso no significa que cuente su opinión. La relación del valor al hombre no implica relatividad. Por tanto, el valor de los bienes no se halla afectado por la relación que pueda tener con su sujeto.

Distinguir entre relación -o 'relacionalidad' (*Relationalität*)- y relatividad es tan importante en ética como en filosofía teórica. «Lo opuesto a relación en un sustrato; a relatividad, lo absoluto. Hay sustratos relativos y relaciones absolutas. La relación de los valores de los bienes a un sujeto es una relación absoluta»²⁷.

A continuación, pasa del examen de la relatividad de los valores de los bienes (*Güterwerte*) al de los valores éticos (sección c); esto es, no de los que encarnan en cosas, sino en la conducta, la voluntad y los propósitos. Si bien son *a priori*, corresponde examinar si son relativos. Sostiene que los valores morales no son *para* un sujeto, sino que adhieren como cualidad a la persona o al acto de la persona. La rectitud, fidelidad, confianza, sacrificio, tienen su valor moral en sí, con prescindencia de ser buenas para otras personas. Habla de la «autarquía de la virtud» para señalar el grado superior que tienen las virtudes en relación a los bienes.

A pesar de la autarquía, Hartmann admite una triple relación de los valores éticos. En primer lugar, un valor moral puede ser un bien para quien se beneficie de él y, en este sentido, mantener una relación. La fidelidad de la esposa es un bien para el marido, el amor para el amado y la amistad para el amigo. Pero aun cuando no tuviesen estas consecuencias subsistiría todo el valor de la fidelidad, el amor y la amistad, pues son cualidades del agente y no dependen de la repercusión en el beneficiario.

Una segunda relación es la que mantienen los valores morales frente al prójimo en cuanto las personas pueden considerarse como «objetos» de la conducta moral. En el plano moral no tratamos con cosas, sino con personas, y esta relación forma parte de la estructura del comportamiento ético. Pero el valor moral insito en la actitud de quien inspira confianza es distinto del bien que origina en el prójimo. Este depende de aquél. Si no hubiera fidelidad en el agente su conducta no podría inspirar confianza en el prójimo. O, en otras palabras, el hecho de que la amistad implique un amigo como objeto de esa amistad, la virtud de la amistad en el agente no depende de la reacción del amigo que la recibe.

El tercer tipo de relación es aún más importante para Hartmann. En el caso anterior, se trataba de la relación del valor moral con la persona como objeto de la acción: en este caso, como sujeto. Cada tipo de valor descansa en un determinado portador. Unos en las cosas, otros en los organismos y los valores morales en las personas. Sólo ellas son capaces del comportamiento moral. Parecería que el valor no pudiera existir si careciera del correspondiente portador o sostén. A su juicio, este hecho no prueba la relatividad de los valores. La nobleza como valor no depende de que haya hombres nobles, sino, al revés: hay hombres nobles porque existe la nobleza que se encarna en ellos. La relación con una persona como portadora del valor depende de la naturaleza de la materia. Pero esta relación no impide que el valor de la nobleza sea absoluto.

Lo fundamental para Hartmann es que los valores son esenciales y, en tal carácter, la condición de la posibilidad de todos los fenómenos de la vida moral. En segundo lugar, son absolutos, en relación al sujeto que los aprehende. A su juicio, la relatividad a un sujeto afecta sólo la estructura de la materia no es idéntico a su estructura (*Struktur*). La materia y el carácter del valor no coinciden. La materia es sólo la configuración (*Gebilde*) concreta, la cual posee, a su vez, el carácter del valor. El valor moral de confianza no es la confianza misma; ésta es sólo la materia. El valor es distinto a la estructura dada; en un *ens sui generis*, una esencia de otro tipo y por eso se lo debe distinguir de la materia. El «carácter» designa lo estrictamente axiológico.

Los valores tienen su ser en sí; subsisten independientemente de la conciencia²⁸. Esta puede o no aprehenderlos, pero no los puede crear. No ocurre lo mismo con la materia. El sujeto puede crear una relación de confianza, pero no puede impedir que ella sea o no valiosa. El «ser de impedir que ella sea o no valiosa. El «ser -en sí» corresponde, pues, a los caracteres de valor, no a las materias.

Para Hartmann, por tanto, el valor no es afectado por haberse o no incorporado al mundo real. Haya o no amor en el mundo, su valor ideal queda inalterable. «El modo de ser peculiar de los valores en su ser en sí ideal»²⁹. Esta esfera, aunque diferente, está relacionada con la ideal teórica-lógica y matemática y también con las esencias puras en general. Todas las esencias, cualquiera sea el tipo, comparten su carácter de ser en sí ideal. Y también la característica de que su conocimiento es *a priori*. Sostiene que no se debe confundir la idealidad con la subjetividad y que la confusión se origina en el doble significado de 'idea'; esto es, en el sentido platónico y en el idealismo subjetivo, donde significa 'representación', presencia en la mente de un sujeto. Cree, como Scheler, que Husserl refutó definitivamente al psicologismo en la primera parte de las *Investigaciones lógicas*.

Dedica el capítulo XVI al ser en sí ideal de los valores y la sección c) al ser en sí ideal en general, donde sostiene que esa esfera tiene una existencia tan legítima como la de lo real, y que la creencia en una de ellas tiene la misma validez que en la otra. Por tanto, agrega, quien dude de la existencia de lo real. La realidad de lo que percibimos se distingue de la mera «presentación» o ilusión, en que no podamos apartar el objeto percibido de la percepción, esto es, se nos impone. Y eso es lo que sucede con los objetos ideales, que nos ofrecen la misma resistencia a que los tratemos como se nos ocurra. «Y esta resistencia 'es' su ser-objeto» (*Gegenstand-Sein*).

De la existencia de la esfera ideal derivará, en la sección siguiente d), la existencia ético-ideal de los valores. Como no tienen realidad se tiende a considerarlos subjetivos.

Compara luego la aprehensión del valor a la captación en matemática; no todos tienen la misma capacidad para ella. Las desviaciones no dañan la universalidad, como el error en matemática no altera la verdad de una ecuación. Su error que se cometa no le hace mella.

Hartmann concluye que existe más allá de la realidad una esfera ética ideal capaz de ser aprehendida por medio de la captación emocional. Distingue entre el carácter *a priori* y el ser en sí del valor. Cree que es fácil advertir el apriorismo, pues los valores son la condición de la posibilidad del fenómeno moral. Pero, como vimos, los prejuicios y supuestos arbitrarios también pueden ser *a priori*. Es el ser en sí ideal lo que pone a los valores al reparo de cualquier duda.

Cree que podemos experimentar como valioso sólo lo que tiene valor, aunque a veces carecemos de esa capacidad. Entonces, se plantea la posibilidad de un engaño axiológico para concluir que su existencia presupone algo que es correcto; en este caso, el valor mismo. En otras palabras, el error supone la verdad. Si el valor fuera algo que dependiera del sujeto, la ilusión sería imposible. El engaño tiene que ser puramente negativo, esto es la incapacidad de percibir el valor que él llama «ceguera para el valor» (*Wertblindheit*). Pero este no es un verdadero engaño, si o una incapacidad para advertir la presencia de un valor. Se parece a la que tienen algunos para captar las verdades matemáticas. Hay casos de cegueras para zonas específicas de valores.

Aunque basada en la voluminosa obra de Hartmann, esta presentación de su doctrina está restringida a lo esencial para nuestros fines³⁰. Ahora cabe examinarla críticamente, junto a la teoría de Scheler, a la que está emparentada.

La intención de ambos filósofos es noble, aunque la realización resulta defectuosa. Sintieron la necesidad de superar al subjetivismo que disuelve la moralidad y el valor en la corriente cambiante de placer, deseo o interés. También se propusieron alejarla del relativismo, ya sea social, cultural o de otra índole. Como esas formas se basaban en la experiencia, donde la diversidad y los conflictos de valores son frecuentes, consideraron imprescindible apartar la moralidad del mundo de la experiencia. Desde

Parménides y Platón hasta Husserl, se ha postulado un mundo de esencias independiente de la realidad. Las ventajas de una concepción de este tipo son evidentes en el orden de los principios morales: se asegura su universalidad, necesidad y carácter absoluto. Las esencias están al reparo de los embates y cambios de la vida y su modo de captación es infalible. Quien no ve esas esencias y su forma de ordenamiento padece ceguera para los valores y debe consultar a un oculista axiológico o resignarse a vivir en las tinieblas. La moralidad está así a buen recaudo y sólo queda esforzarse por hacer descender esas esencias a este mundo.

Las milenarias aspiraciones de teóricos y hombres prácticos de ofrecer pautas inmovibles de conducta moral se hallan así plenamente satisfechas. Por desgracia, la filosofía, lo mismo que la ciencia, no están satisfacer nuestros deseos, por más nobles que sean. Deben enfrentar la realidad tal cual es, sin dejarse engañar por fantasías y preferencias.

El primer problema que se le presenta a quien estudia esta doctrina con sentido crítico se refiere a la existencia misma de ese mundo ideal de esencias que existen por sí y ante sí. El segundo, a su correlato gnoseológico, esto es, a la supuesta intuición de esencias (*Wessensschau*).

Cómo podemos decidir sobre la existencia de ese mundo supraempírico? No podremos hacerlo basados en la experiencia, pues cualquier intento de esa índole sufre el reproche de que lo existente presupone las esencias y los bienes, los valores.

Cabe sospechar que el orden sea inverso, que hayamos extraído los valores de los bienes, las supuestas esencias del mundo real.

Todo nuestro conocimiento se inicia con la experiencia, pues se refiere al mundo que nos rodea y a nosotros mismos. Aprendemos a distinguir las diversas cosas que forman nuestro mundo y las separamos, diferenciamos y clasificamos. Así forjamos nuestras ideas sobre las cosas, dándoles nombres que van de las especies a los géneros más amplios. Ese conjunto de ideas permite orientarnos en la vida y saber a qué atenernos.

Entre las cosas que encontramos en la experiencia unas resultan agradables, otras desagradables, unas beneficiosas, otras nocivas. No se trata de que sean nocivas "en sí"; lo son para nosotros y en la circunstancia en que nos halleemos. Acogemos con agrado el viento fresco de la mañana en verano y huimos de él en invierno. Lo nocivo para nosotros no lo es para algunos parásitos que viven "alegremente" de nuestros padecimientos provocándonos enfermedades. Lo beneficioso para nosotros es nocivo para el parásito. Lo mismo sucede muchas veces en las relaciones entre los seres humanos.

Lo agradable y desagradable, beneficioso y nocivo, útil e inútil, son nociones forjadas en la experiencia con sentido relacional. Si cambia el sujeto o la situación, el valor se altera.

Lo mismo parece ocurrir en el mundo estético y moral. El canto de unos pájaros nos deleita y el graznido de otros nos desagrada. Hay combinaciones de sonidos que resultan melódicas y otras disonantes. Nuestra conciencia moral se constituye del mismo modo. En un principio, llamamos bueno a lo que nos favorece individualmente o a la comunidad. En el proceso de aprendizaje moral, donde la influencia de los padres y la sociedad es muy notable, distinguimos entre lo permitido y prohibido, y separamos así lo bueno de lo malo. Y, de mismo modo, como en nuestra ignorancia atribuimos a fuerzas ocultas la causa de las enfermedades y demás fenómenos físicos, en un principio, intentamos encontrar la fuente del bien y del mal en un mundo supraempírico. Postulamos ese mundo. Su coincidencia con el que nos rodea se debe a que lo hemos extraído de nuestra experiencia; a nadie le debería extrañar que lo veamos confirmado en ella.

Esta es una simplificación de un proceso muy complejo,pero válida en lo esencial.Hay muchas razones para sospechar que los valores que Hartmann y Scheler postulan en un mundo ideal han sido extraídos de la propia experiencia,no sólo humana, sino del medio cultural en que vivían.

Advertimos que son valores preferentemente de personas cultas,adultas,del sexo masculino y burguesas.Por otra parte,responden a su propio temperamento;de ahí que Scheler «vea» en la cúspide de la jerarquía axiológicas los valores religiosos,mientras Hartmann no comparte esa visión por tener otro temperamento.El medio histórico influyó también en la formación de ambas doctrinas forjadas en el ambiente creado por Husserl con su refutación al psicologismo y la postulación de un mundo de esencias.

Demás está decir de un hindú o un chino que tuvieran las mismas inclinaciones por un mundo ideal,postularían un orden distinto,alimentada como está la teoría filosófica de su historia y del medio cultural en que surge. Aun entre los alemanes, Nietzsche, por ejemplo,si hubiera tenido esa inclinación,habría propuesto una astronomía axiológica distinta. Lo mismo ocurre con un hombre del medioevo,un revolucionario,un militar o un comerciante. Esta no es una refutación de la teoría examinada, sino la sospecha de haber extraído de la experiencia lo que se postula como objetos ideales.

Cuando no se alimentan de la experiencia,ambas doctrinas parecen caer en tautologías. Para mostrar que los valores son independientes de la experiencia valorativa.Scheler sostiene que «aunque nunca se hubiera ‘juzgado’ que el asesinato era malo ,habría continuado el asesinato siendo malo. Y aun cuando el bien nunca hubiera ‘valido’ como ‘bueno’,sería,no obstante, bueno».³¹

Que lo bueno sea bueno es una tautología. El problema es saber qué es lo bueno. A su vez, el asesinato es malo por definición,pues es un homicidio injustificado,perverso,con alevosía,etc.

El homicidio, ¿es bueno o malo?. Para decidirlo hay que conocer móviles, motivos,consecuencias, circunstancias y otros hechos que pertenecen al mundo de la experiencia e inciden sobre la valoración correcta .Las tautologías son también frecuentes en Hartmann. Para reforzar su tesis sobre la idealidad de los valores insiste entre el paralelismo, entre estos y los entes matemáticos, y en la forma de captación de ambos. Los números y las figuras geométricas son independientes de la realidad *a priori*, y , al mismo tiempo,regulan las relaciones numéricas reales; un error cometido no altera la verdad de una suma. A su juicio,lo mismo ocurre en axiología.

Dejando de lado las doctrinas que ven en la matemática un mero lenguaje formal creado y no descubierto por el hombre,el hecho de que algo sea válido para esa ciencia no es razón para que lo sea en axiología.Hartmann reconoce las diferencias;aunque insiste en que ambos pertenecen al mismo mundo de esencias.La captación es distinta,pues en un caso es intelectual y en otro emocional.Sin embargo, la comparación da *prima facie* un atractivo a su doctrina. El lo sabe, de ahí su insistencia.

La comparación con la matemática induce a error. En ella hay criterios claros sobre la verdad de las proposiciones y las discrepancias no existen.

En cambio, en axiología y , particularmente, en ética, abundan las divergencias y no hay criterios aceptados para superarlas.

Quien postulara valores distintos que forman parte también de un mundo ideal de esencias captables por intuición,tendría el mismo derecho y fundamento que Hartmann. Y si cada cual apela a su propia intuición emocional no hay modo de dirimir la cuestión. La falta de criterio que se pueda compartir arroja sobre estas interpretaciones una grave sospecha de arbitrariedad.

La mayoría de los argumentos de Hartmann presuponen lo que se debe probar,que hay un mundo de esencias y que los valores pertenecen a él. La condena de ceguera para quien no vea esas verdades ayuda poco,pues el supuesto ciego puede acusar a Hartmann de ver visiones.

No sólo es débil la prueba de que los valores pertenecen a un mundo de objetos ideales, sino también las que se refieren

a la relación de los valores con los bienes. Las que propone son metafóricas: los valores se ‘encarnan’ en los bienes.

Como la belleza ofrece grados ¿habría modos de encarnación en cada caso? ¿Qué hace que un cuadro sea bello: la ‘encarnación’ de la belleza o las características empíricas que supo darle el pintor?. Parece extraño que la belleza se vaya encarnando de modo distinto a medida que el pintor da nuevas pinceladas. Más sencillo y ajustado a la realidad es explicar la belleza de un cuadro por sus características. Lo mismo la bondad de un acto o la utilidad de un instrumento.

Un examen a fondo de la cuestión, que está aquí fuera de lugar, nos llevaría a examinar la existencia misma de las esencias u objetos ideales, su carácter *a priori*, necesario y absoluto. Si de tal examen resultara que realmente existen, el segundo paso sería averiguar si los valores pertenecen a ese mundo ideal.

La coincidencia señalada anteriormente entre las esencias y los valores que regían de hecho en la comunidad donde vivieron ambos filósofos, arroja la sospecha de que extrajeron las esencias axiológicas de la experiencia para luego proyectarlas a un mundo ideal.

El análisis de algunas interpretaciones de Hartmann confirman esa sospecha. Al examinar, en el capítulo XIV, sección b), los “bienes y los valores de los bienes < admite que descubrimos los segundos en los primeros, pero se apresuren a señalar que los valores preceden a los bienes, son *a priori* y la condición de la existencia de estos. En la experiencia de lo agradable y útil, etc, « está presupuesto un conocimiento del valor de lo agradable y útil”. Y agrega, unos renglones más adelante que el hombre” debe poder por anticipado el standard de lo agradable y lo desagradable»³², pues de lo contrario no podía valorarlos de ese modo.

Hartmann olvida el largo aprendizaje del hombre individual y el de la especie humana.

Llamamos agradable a algunas experiencias frente a ciertos objetos, porque al saborear algo, por ejemplo, tenemos una reacción positiva o negativa de atracción o rechazo. Y denominamos agradables a las positivas. En algunos casos, es mera reacción bioquímica. Un recién nacido, al probar un alimento, lo acepta o rechaza. No hay en él ningún conocimiento apriorístico sino una mera reacción fisiológica. Si agregamos sal a la leche que saborea la rechazará, porque le resulta desagradable; lo mismo si la calentamos excesivamente. No es en nombre de ningún valor preexistente de agrado; sencillamente le quema la boca y le produce dolor. En otros casos, repugnancia. Los animales tienen las mismas reacciones

¿Qué conocimiento *a priori* conduce a los patitos recién nacidos hacia el agua, mientras los pollitos se alejan de ella?. Esta afinidad y rechazo se da igualmente en el plano de las sustancias químicas. En el otro extremo encontramos un proceso de complejidad cuando las reacciones fisiológicas se convierten en psicológicas y nuestro agrado o desagrado está constituido por un aspecto inicial fisiológico y los agregados de la memoria, asociación de ideas, etc. Suponer que hay que venir provisto de los valores de agrado y desagrado para saber si algo nos gusta es negar un proceso claro y reiterado de aprendizaje.

Señalamos anteriormente que para Hartmann la conciencia moral representa «la voz del otro mundo- el mundo ideal de los valores», y que «la conciencia moral es revelación de los valores morales en la conciencia real». Pero ello es posible sólo porque los valores existen con anterioridad «Ellos son simplemente la ‘condición de la posibilidad’ de la conciencia moral»³³

La llamada 'conciencia moral' es el resultado del medio ambiente, la educación y otros factores de tipo psicosocial. Se lo advierte, porque individuos de diferentes sociedades, a través del espacio o del tiempo, tienen distinta conciencia moral. La 'voz' no solo habla con otro tono, sino que dice cosas incompatibles a distintos individuos. Cualquier estudioso de antropología cultural lo sabe muy bien. Y un psicólogo social también sabe que se puede modificar la voz y el contenido, modificando ciertos factores que regulan la conciencia. Lo que propone Skinner es la exageración de un hecho cierto: podemos regular la conciencia moral tanto como el comportamiento. A su vez, los psicoanalistas han señalado la pugna entre el *id* y el *super ego* en las supuestas deliberaciones de la conciencia moral.

No ocurre lo mismo en matemática. Sería difícil enseñar que dos más dos es igual a cuatro, que siete es un número divisible por dos o que los triángulos tienen cuatro ángulos, y mantener la coherencia de la estructura matemática. La 'conciencia moral' es la voz de este mundo y por eso se equivoca con tanta frecuencia. Cambia con el tiempo, incorpora ideas y creencias, desecha otras y nunca es infalible. Apelar a ella es confiar en una nebulosa. Ambos filósofos, coinciden en afirmar que los valores son *a priori* lo mismo que el orden jerárquico, y los captamos por medio de una intuición emocional que nos da certeza absoluta. Rechazan la inducción empírica, porque la experiencia se refiere al «ser», mientras que la ética requiere un criterio sobre el «deber-ser» por consiguiente, tiene que ser *a priori*. Un bien lo es porque encarna un valor y para descubrirlo nos basta un solo bien que lo represente, si sabemos mirar como corresponde. En este sentido, los valores son transparentes; no nos ocultan ninguna cara, pues son esencias.

La verdad es que las supuestas intuiciones de esencias nos dan informaciones distintas según los individuos, a juzgar por lo que ocurre a los propios sostenedores de esta forma de captación infalible. Por ejemplo, la de Scheler no coincide con la de Hartmann y ninguno de los dos dispone de un tipo de intuición que pueda dirimir el diferendo. Se lo advierte especialmente en el caso de la jerarquía. Scheler y Hartmann discrepan en el orden jerárquico, lo que prueba que, al menos, uno erró al usar la intuición infalible. La sospecha puede ser mayor, esto es, que erraron ambos, porque no hay intuiciones eidéticas ni jerarquía inmutable de valores. En otras palabras, las intuiciones de esencias yerran lo mismo que cualquiera otra clase de aprehensión y debemos someter sus datos al análisis empírico. Si las intuiciones de esencias no fueran apelables ante el tribunal de la experiencia, no habría modo de solucionar un conflicto de intuiciones.

Como para Hartmann y Scheler los valores son esencias que existen con independencia de los sujetos y de la experiencia, su "objetivismo" resulta incontaminado de elementos empíricos, pues se trata de objetos ideales. Es decir, se puede mantener una posición objetivista total solo si se empuja el valor a un mundo de objetos ideales.

Para mostrar su relación y dependencia con un sujeto, basta bajarlo del cielo a la tierra, donde pertenece.

Si partimos de la experiencia, vemos que el valor lo es para alguien, como el objeto de conocimiento lo es para el sujeto que conoce. Pero la experiencia no conduce al subjetivismo; este es, a nuestro juicio, un empirismo unilateral. Sólo un examen de la experiencia total puede descubrir sus elementos constitutivos. Las pruebas serán empíricas y la refutación debe tener igual carácter.

Si fuera cierto que para que existan objetos bellos debería existir previamente la belleza y que para que existan amigos debería existir la amistad para que existan cosas blandas debería existir previamente la blandura. Lo mismo se aplica a cualquier otra cualidad. Pero la noción de blandura es el resultado de la percepción de ciertos objetos por medio del tacto; el sustantivo es la denominación general abstracta de una cualidad común que atribuimos a los objetos que nos producen esa impresión. Aunque el proceso

es más complicado en el caso de la amistad o la belleza, la trama es similar. Generalizamos a partir de la experiencia. Aprendemos a hablar. Ni las palabras presuponen nociones invariables que garantizan la unidad y permanencia del significado ni las valoraciones necesitan inspirarse en objetos ideales. El aspecto objetivo de la valoración forma parte de la experiencia, como ocurre en el conocimiento.

Notas Bibliográficas

¹ Risieri Frondizi, *Introducción a los problemas fundamentales del hombre*, Madrid, F.C.E., 1977, primera edición en español, p.p.481-537.

² *Revue Philosophique*, vol. 24, 1887.

³ *Ibid.*, p.276

⁴ Ponencia presentada al Coingreso Internacional de Filosofía, celebrado en Bolonia (abril, 1911), y publicada en la *Revue de Métaphysique*, julio, 1911. Este y otros artículos relacionados al valor se hallan en el volumen *Sociologie et philosophie*. París, Alcan, 1924 (*Sociología y filosofía*, Schapire, Argentina)

⁵ «Anthropology and Abnormal», *The Journal of General Psychology*, 1934, 10.

⁶ *Ibid.*, p.81.

⁷ *Utilitarianism*, cap.IV *ab initio*

⁸ Una presentación de las diversas formas de subjetivismo con referencia concreta a filósofos y escritos, se encuentra en nuestra obra *¿Qué son los valores? Introducción a la axiología*, Fondo de Cultura Económica, México. 1a. ed., 1958; 2 ed., 1962 (reimpresión, 1963); 3a.ed., corregida y aumentada, 1968; 4a. ed., 1972 (reimpresión, 1974). Breviario 135, cap.III. Las críticas se hallan en el cap.V.

⁹ *General Theory of Value*, 2.ed., Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1950, pp.115-116. En el capítulo V es donde se expone su tesis central.

¹⁰ *Ibid.*, p.125

¹¹ *La compréhension des valeurs*. Presses Universitaires de France, 1945, y *La création des valeurs*, París, P.U.F., 1945.

¹² *L' être et le néant*. París, Gallimard, 1957, pp. 76 y 77.

¹³ *General Theory of Value*, p.614.

¹⁴ *Loc. cit.*

¹⁵ *Der formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* (1913-16). Segundo volumen de las *Obras completas*, 5a. Berna, Fracke Verlag, 1966. La trad. esp. está hecha sobre la tercera edición: *Ética, Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético*. 2 vols.. Madrid, Revista de Occidente, 1941; 2a. ed. 1948. Las citas están tomadas de la primera edición española.

¹⁶ *Ethik* (1926). Cuarta edición, Berlín, Walter de Gruyter, 1962, que usamos en las citas, p.121.

¹⁷ *Ética*, I, p.42.

¹⁸ *Ibid.*, II, p. 108.

¹⁹ Una exposición más detallada de la doctrina de Scheler se halla en nuestra obra *¿Qué son los valores?*, cap. IV, y la crítica en el cap. V.

²⁰ *Ethik*, 4a ed. cit., p. 122.

²¹ *Ibid.*, p. 125.

²² *Ibid.*, p.128.

²³ *Ibid.*, p.135.

²⁴ *Loc. cit.*

²⁵ *Ibíd.*, p. 139

²⁶ *Ibíd.*, p. 140

²⁷ *Ibíd.*, p. 141.

²⁸ *Ibíd.*, p. 149.

²⁹ *Ibíd.*, p. 151.

³⁰ Una exposición más amplia en español, en Eduardo García Maynez, *El problema de la objetividad de los valores*. México, El Colegio Nacional, 1961, caps. 4-9. El autor no oculta su adhesión a la axiología de Hartmann.

³¹ *Ética*, I, p.80.

³² *Ethik*, ed. cit., p.122

³³ *Ibíd.*, p. 135

Filosofía Científica y Filosofía de la Ciencia en América Latina¹

1. Filosofía científica y filosofía de la ciencia.

Es frecuente, cuando se habla de filosofía de la ciencia, pensar que se trata de filosofía científica. Ello se debe a que, sobre todo en los últimos tiempos, quienes abordan el tema de la filosofía de la ciencia, lo hacen, en su mayor parte, desde la perspectiva de la filosofía científica. Pero cuando se analizan los diferentes puntos de vista sobre la ciencia, que se han sostenido a través de la historia de la filosofía, se descubre que el significado de las expresiones “filosofía de la ciencia” y “ filosofía científica” no coinciden por completo, por que hay filósofos de las ciencias que no hacen filosofía científica y hay filósofos científicos que no hacen filosofía de la ciencia.

La *filosofía de la ciencia* es el estudio de los grandes problemas filosóficos que se presentan cuando se constituye y se desarrolla el conocimiento científico. El conocimiento científico persigue la aprehensión objetiva de la realidad de manera segura, cuya verdad sea reconocida universalmente. Este ideal se logra, cuando se trata de ciencia, con gran aproximación, pero nunca puede lograrse por completo. En medio de una universalidad que da la impresión de imponerse por necesidad, se descubren lagunas, imperfecciones que exigen ser superadas.

Mas cuando se intenta esta superación, se ve que no es posible unificar los criterios. Se cae, entonces, de manera inevitable, como consecuencia del propio ideal que confiere sentido al conocimiento científico, en la filosofía de la ciencia. Un ejemplo típico es el del conocimiento científico apriori. Este conocimiento, que se constituye en el campo de la lógica y de la matemática, parece, a la mirada ingenua, ser perfecto. Sin embargo, hoy es un lugar común que en la teoría de los conjuntos, considerada como la teoría fundamental de la matemática (es decir con la teoría gracias a la cual es posible aclarar el significado de los conceptos primitivos de las restantes teorías y justificar sus axiomas), se pueden descubrir contradicciones que se demuestran de manera rigurosa. Otro ejemplo tan revelador como el primero, es el hecho de que, aunque la ciencia empírica persiga el conocimiento verdadero de la realidad, nunca pueda alcanzarlo, pues sus proposiciones teóricas sólo pueden alcanzar un modesto *grado de confirmación*. cuando se intenta hacer frente a estas dificultades con la intención de alcanzar un conocimiento científico que se encuadre dentro del ideal perseguido, se cae en la filosofía. Sólo pueden abordarse tratando de conocer cuál es la estructura del conocimiento científico, cuál es su alcance y, sobre todo, qué se funda su pretensión de brindar un conocimiento objetivo universalmente aceptable.

Muy diferente, en cambio, es la situación cuando se trata de filosofía científica. La filosofía de la ciencia tiene como objeto el conocimiento científico, pero la filosofía científica no tiene un contenido determinado, porque lo que la distingue no es la materia de estudio sino el estilo y el método de filosofar. Se puede filosofar científicamente sobre la ciencia, desde luego, pero también se puede hacerlo sobre otros temas. Para ello hay que filosofar de cierta manera. Esta manera consiste en enfrentarse a los problemas filosóficos e intentar resolverlos con una metodología que *sea lo más cercana posible de la metodología científica*.

El intento de filosofar del modo más científico posible impone ciertos caracteres típicos a la filosofía que se practica. Estos caracteres son, a nuestro entender, los siguientes :

1-. utilización del método hipotético-deductivo (en el sentido de que una proposición cuya verdad no puede establecerse mediante la evidencia, debe poderse corroborar mediante sus consecuencias deductivas) ;

2-. utilización de la lógica, no sólo por la exigencia que impone la anterior condición, sino porque el análisis lógico permite descubrir las incoherencias internas de las teorías científicas y filosóficas);

3-. análisis de la significación de los términos primitivos y de los derivados, con la finalidad de evitar, hasta donde sea posible, las oscuridades, las ambigüedades y la arbitrariedad lingüística tan frecuentes en la filosofía tradicional ;

4-. rechazo de toda doctrina filosófica que contradiga los resultados de las ciencias positivas (por ejemplo no pueden aceptarse un razonamiento que, sin utilizar métodos de verificación empírica, llegue a la conclusión de que no pueda haber más de siete planetas) ;

5-. En caso de que no sea posible la claridad y el avance por el firme terreno del análisis semántico, dejar de lado el tema por considerarlo inabordable, o en algunos casos, un pseudo-problema. En algunos casos, en que la oscuridad no sea demasiado grande, se puede avanzar teniendo conciencia de la situación y tratando de aplicar la metodología hasta donde sea posible.

El anterior análisis permite comprender por qué puede haber filosofía de la ciencia que no sea científica. No lo será cuando aborde el tema de la ciencia con una metodología que carezca de todos o de algunos de los caracteres típicos que acabamos de señalar. En este sentido la filosofía de la ciencia de los románticos alemanes y de algunos neokantianos (en especial Cohen) no es científica.

La historia de la filosofía, sin embargo, muestra que la mayor parte de los filósofos que han intentado elaborar una filosofía de la ciencia, lo han hecho de manera científica.

No está por demás decir que la expresión “filosofía científica” no es todo lo apropiada que sería de desear. Porque una nota constitutiva del concepto de conocimiento científico es que utilice algunos supuestos no analizados; mientras que el mero hecho de intentar una justificación del conocimiento científico significa que no pueden aceptarse supuesto que no se fundamenten adecuadamente. Por eso, en esencia, la filosofía científica no puede ser completamente científica. Empero, si se cumplen las condiciones descritas es posible llegar a resultados que reciben una aceptación mucho más amplia que la que se alcanza mediante estilos diferentes de filosofar.

Y esta aceptación general permite considerar que los resultados obtenidos se acercan, en apreciable medida, a los que se obtienen por medio de las teorías científicas.

Si, de acuerdo con el propio rigor exigido por el espíritu de la “filosofía científica”, no se le quiere dar este apelativo, se le podría llamar, tal vez, “filosofía rigorista” en el sentido de que se trata de una filosofía que trata de alcanzar resultados exactos en la medida de lo posible.

Tampoco sería desencaminado llamarla “filosofía analítica”, siempre y cuando se tome la expresión en sentido amplio, y no como la denominación de una filosofía que reduce su contenido al mero análisis de las significaciones.

2. La filosofía en América Latina.

En América Latina, las expresiones más importantes de la filosofía de la ciencia, se encuadran dentro de los marcos de la filosofía científica. De manera que no se pueden comprender ni su naturaleza ni su importancia si no se tiene una adecuada visión de lo que es la filosofía científica entre nosotros. Por otra

parte, el desarrollo de la filosofía científica en nuestros países, ha sido, en los últimos años; verdaderamente extraordinario y constituye, sin la menor duda, uno de los aspectos más profundos y creadores de nuestro pensamiento. La filosofía científica ha sido una de las grandes puertas de ingreso del pensamiento latinoamericano a la autenticidad filosófica, a una autenticidad que le otorga valor universal. Desde luego, no es la única vía mediante la cual hemos accedido al filosofar auténtico. Hay otros cuyas importancia es también evidente, como por ejemplo la filosofía de los americano con su secuela de la filosofía de la independencia, e incluso una serie de creaciones filosóficas realizadas dentro del espíritu y la temática de la filosofía tradicional. Pero es innegable que la filosofía científica constituye, hoy, entre nosotros, una manifestación especialmente significativa de nuestro pensamiento creador.

Por eso creemos conveniente que, en lugar de hablar de lógica y filosofía de la ciencia en América Latina, hablemos sobre filosofía científica este planteamiento tiene una triple ventaja :

- 1) permite encuadrar la filosofía de la ciencia dentro de los marcos teóricos e históricos que le confieren su verdadero significado ;
- 2) incluye entre sus temas la lógica de la ciencia e incluso la lógica en tanto disciplina filosófica o como teoría científica necesaria para la práctica de la filosofía ;
- 3) permite incluir en la exposición una serie de aspectos de nuestro pensamiento sumamente importantes, sobre los cuales debe hablarse de todas manera en un encuentro cuyo tema es, precisamente, la filosofía latinoamericana.

Estos aspectos abarcan temas de ética, de antropología filosófica, de filosofía del derecho, e incluso de metafísica y de filosofía política. Un estudio sobre filosofía latinoamericana que no los tomara en cuenta, quedaría irremediablemente trunco.

Antes de seguir adelante es conveniente señalar dos dificultades que es imposible superar. La primera es que la riqueza y complejidad de la filosofía científica latinoamericana rebasa por completo los límites dentro de los que se enmarca el presente trabajo. Esto hace imposible citar todos los autores que merecen serlo y hacer una exposición suficientemente amplia de sus principales trabajos. Tendremos que contentarnos con mencionar los que, en nuestro concepto, hayan hecho contribuciones de mayor significación.² Incluso por razones de brevedad, en algunos casos tendremos que hacer una selección entre los seleccionados y limitarnos a hablar sobre los aportes de sólo algunos de ellos.

La segunda dificultad es que ciertos aspectos importantes de la filosofía científica se expresan por necesidad metodológica, mediante un lenguaje sumamente técnico cuya comprensión exige un amplio conocimiento temático y un largo entrenamiento en las disciplinas formales.

Explicar, en lo que sigue, algunos de los conceptos utilizados, nos tomaría demasiado tiempo y espacio. Tendremos, pues, que renunciar a hacerlo y resignarnos a hacer una exposición sin concesiones.

3. La filosofía científica de la ciencia en América Latina.

Cuando se habla de filosofía de la ciencia en América Latina, dentro de los marcos de la filosofía científica, deben mencionarse los siguientes nombres : Mario Bunge, Héctor Neri-Castañeda, Gregorio Klimowski, Euryalo Cannabrava, Víctor Li Carrillo, Leonidas Heggenberg, Andrés Raggio, Fernando Gomide, Juan Carlos D' Alessio, Carlos Lungarzo, Augusto Salazar Bondy, Juan Nuño, Ezequiel de Olasso.

Euryalo Cannabrava es uno de los pioneros de la filosofía de la ciencia de corte científico en América Latina.

Desde 1956, influenciado por el empirismo lógico, escribió libros y ensayos sobre el método científico y la estructura de la ciencia, dentro de los marcos de rigor exigidos por el moderno pensamiento analítico. Conforme avanza en su obras, se va abriendo a una concepción cada vez más amplia de la filosofía. En su último libro "Teoria da decisão científica" sostiene que la filosofía tiene una función que no puede reducirse al mero análisis de los resultados de la ciencia ; la filosofía debe elaborar esquemas interpretativos de la experiencia que sean más generales y profundos que los del conocimiento científicos. Su función última es transformar las soluciones (científicas) en problemas. Lo interesante de este planteamiento es que se hace sin abandonar las pautas de la filosofía científica.

Víctor Li Carrillo ha trabajado en los últimos años, sobre el concepto de estructura y sus relaciones con la ciencia, la técnica y el sentido general de la cultura. Sostiene que sobre dicho concepto gira el desarrollo de la ciencia moderna y a través de él, pueden comprenderse las recientes expresiones de la filosofía, no sólo en sus aspectos epistemológicos sino incluso antropológicos. También ha hecho aportes personales en el campo de la filosofía del lenguaje utilizando, con profundo conocimiento de causa, los recursos de las modernas gramáticas generativas.

Mario Bunge, a lo largo de una obra monumental, ha contribuido a renovar la moderna epistemología de la física. Como es sabido, la moderna mecánica cuántica había sido interpretada de varias maneras de varias maneras, todas ellas alejadas del realismo. Debido a la avasalladora influencia de Bohr, uno de los creadores de la nueva teoría, la interpretación predominante era una extraña mezcla de subjetivismo y operacionalismo. Las fórmulas de la mecánica cuántica resultaban referidas a objetos integrados por el observador, los aparatos de laboratorio y entidades no subjetivas. Bunge ha demostrado en forma rigurosa, que esta interpretación es absurda y que conduce a situaciones teóricamente ininteligibles. Frente a las anteriores interpretaciones ha propuesto una interpretación realista y ha elaborado una axiomática nueva que permite comprender con mucha mayor claridad que con los sistemas anteriores, el significado objetivo de los términos teóricos . Los objetivos a los que se refieren estos términos son llamados "cuantones" por Bunge y poseen cualidades muy diferentes de los objetos físicos tradicionalmente concebidos por la física atómica. Pero se trata de cualidades que caracterizan objetos reales, independientemente del observador y de los instrumentos utilizados para hacer las observaciones.

Además de este aporte cuya importancia es obvia, Mario Bunge ha hechos innumerables contribuciones sobre los más diversos temas relacionados con la filosofía de la ciencia, entre las que destacan su análisis del concepto de estructura social, en el que utiliza el concepto de producto cartesiano, sus estudios sobre los conceptos de emergencia, de competencia y cooperación, sus ensayos sobre ontología científica y, recientemente, la elaboración de una teoría del significado.

4. Lógica.

La lógica es otro de los campos en donde el pensamiento latinoamericano hace gala de vigor y originalidad. Entre sus principales representantes debemos citar a Gregorio Klimowski, Newton da Costa, Ayda Arruda, Raúl Orayen, Carlos Alchourrón, Carlos Lungarzo, Andrés Raggio, Fernando López Escobar, Rolando Chuaqui, Federico Asenjo, Jorge Tamburino., Antonio Mario Sette, Ricardo Morais, Javier Caicedo, Judith Schoenbarg, Juan Bautista Ferro, Luis Piscoya.

El carácter excesivamente técnico de las contribuciones que estos pensadores han realizados nos impide entrar en detalles. Bástenos decir que algunas de ellas son realmente importantes. Sin embargo, a pesar de la limitación expresada, no podemos dejar de decir algunas palabras sobre las contribuciones de Newton da Costa. Este joven lógico, matemático y filósofo brasileño ha contribuido a crear un nuevo tipo de lógica llamada *lógica-paraconsistente*. Esta lógica tiene una propiedad notable: puede utilizarse en los sistemas teóricos inconsistentes sin que estos sistemas se trivialicen, es decir, sin que las contradicciones deducidas hagan que se pueda deducir en ellos cualquier fórmula correctamente formada. Por esta razón ha despertado el interés de muchos filósofos de orientación dialéctica que consideran que puede ser un instrumento clave para la formalización de la lógica dialéctica. Además de esta propiedad, la lógica paraconsistente presenta una serie de características de gran interés desde el punto de vista de la filosofía matemática y de la epistemología de las disciplinas formales. En la actualidad se está estudiando en diversos países de Europa tanto occidental como oriental.

5. Análisis de los lenguajes naturales.

Como es sabido la filosofía analítica presenta dos grandes tendencias : el análisis de los lenguajes formales y el análisis de los lenguajes naturales. En la primera se encuentran la mayor parte de los que en esta corriente, se dedican a la lógica y la epistemología. Los acabamos de mencionar en las secciones previas. En la segunda tendencia se encuentran los que se interesan por el análisis de los problemas semánticos en relación a los lenguajes naturales (ordinarios, vernaculares, conversionales). Es frecuente que un filósofo analítico (científico) se interese por problemas de ambos tipos. Los nombres que mencionamos a continuación, salvo algunos de ellos, no pueden considerarse como de filósofos exclusivamente dedicados al estudio de los lenguajes naturales. Pero los mencionamos porque todos ellos han hecho contribuciones personales de interés en relación a problemas semánticos de dichos lenguajes. Ellos son: Luis Villoro, Alejandro Rosso, Hugo Margáin, Enrique Villanueva, Javier Esquivel, Margarita Valdés, Eduardo Rabossi, Ernesto Garzón Valdés, Tomás Moro Simpson, Pedro Lluberes, Augusto Salazar Bondy, Raúl Orayen, hugo Padilla, teresa de Jesús Zavala.

Luis Villoro comenzó como fenomenólogo, evolucionando rápidamente hacia el pensamiento analítico. En numerosos artículos ha hecho interpretaciones orientadoras sobre el lenguaje del *Tractatus* y ha analizado diversos conceptos referentes al conocimiento, como la diferencia entre el significado de los términos “certidumbre” y “saber”. Hugo Margáin, aun muy joven, hizo análisis penetrantes sobre el nuevo concepto de *implicatura* y su relación con la justificación racional de las creencias. Tomás Moro Simpson ha abordado múltiples problemas con gran agudeza, como el del significado de “elucidación” y de “opacidad significativa”, así como el de ciertos aspectos de la traducción, el de las expresiones oblicuas y otros más.

6. Filosofía del derecho.

En los últimos años se ha desarrollado en forma espectacular la filosofía analítica del derecho, tanto en el tratamiento de problemas del lenguaje jurídico natural como en la aplicación de técnicas formales en la solución de casos, en la explicación de conceptos y en la inferencia normativa. Entre los que han

hecho contribuciones valiosas debemos citar a Eduardo García Máynez, uno de los pioneros de la filosofía analítica en América Latina, Carlos Alchourrón, Eugenio Bulygin, Roberto Vernengo, Andrés Raggio, Jorge Bacqué, Genaro Carrió, Carlos Santiago Nino, Ernesto Garzón Valdes, Norberto Spolansky, Héctor Neri Castañeda, Jesús Esparza, J.M. Delgado Ocando.

Algunos de los mencionados han elaborado originales sistemas de lógica jurídica como Andrés Raggio, Jesús Esparza y Héctor Neri Castañeda. Este último ha mostrado que la lógica de los imperativos es diferente de la lógica de las normas. Hasta donde llega nuestra información, es uno de los primeros en haber sostenido y fundamentado esta tesis. Sobre el desarrollo de la moderna lógica jurídica en América Latina es importante recordar que se inicia en 1951 cuando, en el Congreso de Filosofía organizado por la Universidad de San Marcos con ocasión del cuarto centenario de su fundación, se abordan problemas de deducción jurídicas utilizando los métodos de la lógica matemática. La nueva lógica jurídica se inicia, pues, en América Latina, el mismo año en que se inicia en Europa con los trabajos de von Wright y Klug.

Obra verdaderamente notables es el libro de Alchourrón y Bulygin *Introducción a la metodología de las ciencias jurídicas y sociales* que fue publicado primero en inglés con el título de *Normative Systems* y obtuvo el premio Pulitzer no hace mucho tiempo. En esta obra se analiza por vez primera y en forma rigurosa, el concepto de *sistema normativo*. Se concibe un sistema normativo como algo que, en el plano jurídico, ejerce una función correspondiente a la de sistema científico en el plano del conocimiento teórico. El principal resultado de los análisis de Alchourrón y Bulygin es haber mostrado que el juez, el abogado, el jurista, cuando utilizan la ley para resolver problemas jurídicos, proceden de manera análoga al científico cuando maneja una teoría. Además de este resultado, el libro contiene una serie de tesis novedosas sobre conceptos jurídicos importantes como los de “solución de casos”, “relevancia”, “regla de clausura”, “coherencia”, “compleción”, etc. En un apéndice los autores muestran, haciendo gala de un amplio dominio de las técnicas formales, que todas las tesis del libro pueden expresarse por medio de un riguroso sistema simbólico.

7. Filosofía práctica.

En el variado campo de la filosofía práctica, se encuentran tal vez menos cantidad de autores y trabajos, pero la calidad es sobresaliente. En este campo debemos citar a: Risieri Frondizi, Eduardo García Máynez, Fernando Salmerón, Augusto Salazar Bondy, Mario Bunge, Carlos Santiago Nino, Héctor Neri-Castañeda, Luis Villoro. Risieri Frondizi junto con García Máynez, es también uno de los pioneros de la filosofía científica en América Latina debido al hecho de que no utiliza la lógica formal como instrumento de trabajo podría pensarse que no puede ubicárselo entre los filósofos analíticos. Pero esto sería un error pues si bien es cierto que no aplica fórmulas lógicas en la fundamentación de sus tesis, utiliza la lógica intuitiva con gran rigor, en todo momento se preocupa por mantener la consistencia de la exposición y rechaza las doctrinas inconsistentes. Además, en sus trabajos utiliza de manera sistemática el análisis semántico como procedimiento metodológico previo a la fundamentación de las tesis expuestas. En su último libro *Introducción a los problemas fundamentales del hombre* expone una teoría del valor (en la que considera que el valor está constituido por un elemento subjetivo, un elemento objetivo y un componente situacional) que, además de ser un aporte original, es un paradigma de filosofía analítica.

Augusto Salazar Bondy ha mostrado que el concepto de lo “bueno”, contra lo que creía Moore, es analizable, y ha estudiado la manera como el valor interviene en la constitución de las teorías empíricas sociales, abriendo la puerta a una mejor comprensión del mecanismo de constitución de las ideologías. Eduardo García Máynez y Carlos Nino han estudiado, desde perspectivas diferentes, la relación entre la moral y el derecho. El primero ha abordado, además, el problema de la fundamentación del valor y la manera como el valor interviene en la justificación de las acciones éticas (cosa que también ha hecho Frondizi). Mario Bunge ha abordado el tema de la relación entre la ciencia y la ética, y Fernando Salmerón ha trabajado, por vez primera entre nosotros, sobre temas de filosofía de la educación utilizando métodos analíticos.

Héctor Neri-Castañeda ha aplicado técnicas formales al análisis de los problemas éticos y, recientemente, ha publicado una obra de vasta envergadura y de notable originalidad sobre *teoría de la acción*. La teoría de la acción se está desarrollando rápidamente en los últimos años pero, hasta el momento, son muy pocas las obras sistemáticas sobre este tema. El trabajo de Castañeda es uno de los primeros intentos de sistematización teórica que se hace en esta dirección. Entre sus principales aportes, además de la distinción entre imperativo y norma, ya mencionada, deben señalarse, el concepto genérico de práctica, la distinción entre imperativo y prescripción, la utilización de modelos del tipo de Kripke para interpretar las expresiones normativas y determinar su verdad o falsedad, la diferencia entre validez relativa y validez absoluta de las normas y el agudo análisis de los aspectos psicológicos y ontológicos de la acción.

Uno de los aspectos más llamativos de la filosofía práctica en el ámbito de la filosofía científica latinoamericana, es la aplicación de los métodos de la filosofía analítica al estudio de los problemas filosóficos-políticos. Augusto Salazar Bondy ha publicado una serie de trabajos esclarecedores sobre el concepto de dominación y de cultura de la dependencia, así como sobre la fundamentación humanista de la acción revolucionaria. En el Perú se han hecho, además, ensayos sobre la posibilidad de desarrollar el humanismo de manera rigurosa, elaborando un sistema axiomático cuyos axiomas son los primeros de la doctrina. De esta manera se pueden determinar las consecuencias deductivas del sistema y utilizarla para el encauzamiento de la acción política. En México Luis Villoro, en una serie de artículos y ensayos ha hecho críticas del lenguaje político y ha abordado temas filosóficos políticos mediante las técnicas del análisis semántico.

8. Rasgos característicos de la filosofía latinoamericana.

La filosofía científica latinoamericana es tan rica y variada que se hace difícil intentar una clasificación de sus estilos y tendencias. Empero, no cabe duda de que en ella predominan dos grupos principales. De un lado están aquellos que siguen, en mayor o menor grado, la línea del empirismo lógico en sus más recientes expresiones; de otro lado se encuentran diversos pensadores que, dentro de una gran variedad de influencias y de corrientes, presentan una tendencia común al realismo y al racionalismo. En el primer grupo se encuentran la mayor parte de los miembros de la Sociedad Argentina de Análisis Filosófico (decimos la mayor parte porque hay algunos de tendencia diferente) y algunos pensadores de México, Perú y Venezuela. En el segundo grupo hay pensadores de diferentes países que trabajan en forma más bien aislada, como Mario Bunge, Héctor Neri-Castañeda, Eduardo García Máynes, Luis Villoro, Risieri Frondizi, Augusto Salazar Bondy, Newton da Costa.

En el primer grupo hay filósofos que ha hecho contribuciones importantes a la filosofía científica latinoamericana, pero su estilo de filosofar no los diferencia, en nuestra opinión, de los filósofos analíticos de otras regiones. En cambio creemos que los del segundo grupo, debido a su tendencia realista y racionalista presenta, en sus creaciones, caracteres que pueden considerarse como específicamente latinoamericanos. Es poco frecuente encontrar en Europa o Estados Unidos filósofos científicos que puedan considerarse realista y racionalistas. Hay algunas figuras como Papp o Finsler pero no puede hablarse de la existencia de un grupo conpiscuo como sucede en América Latina.

Los filósofos de este segundo grupo consideran que el conocimiento científico persigue la aprehensión de la realidad y que esta aprehensión pueda realizarse en forma cada vez más aproximada gracias a que la razón, con sus principios de validez universal, permiten organizar la experiencia por medio de teorías explicativo-predictivas.

Es esta convicción la que ha llevado a Mario Bunge, por ejemplo, a elaborar una axiomática de la mecánica cuántica especialmente apta para ser interpretada de manera realista; a Eduardo García Máynes a desarrollar una ontología formal del derecho; a Risieri Frondizi a considerar que la filosofía es, sobre todo, crítica racional; a Héctor Neri-Castañeda a considerarse a sí mismo un metafísico y a tener la seguridad de que el axioma de selección es evidente; a Newton da Costa a afirmar que la esencia de la racionalidad consiste en la posibilidad de construir teorías no triviales y a Augusto Salazar Bondy y otros miembros del grupo a afirmar que la razón tiene una función liberadora.

Los anteriores ejemplos sugieren que la orientación realista y racionalista ha suscitado en algunos de los mencionados pensadores cierta tendencia hacia la especulación, tendencia que puede considerarse como otro rasgo típico de nuestra filosofía científica. No se trata por cierto de que encontremos en sus obras una especulación desenfrenada que cortado todas amarras con la realidad empírica, como sucedía en algunas manifestaciones de la metafísica tradicional, sino más bien de una especulación que trata de ser rigurosa hasta donde sea posible y que tiene conciencia de las dificultades que se yergen a cada paso. Trabajos como los de Bunge sobre la posibilidad de desarrollar sistemas metafísicos utilizando técnicas formales, los de Castañeda sobre la teoría platónica de las relaciones, los de Frondizi sobre la naturaleza de la conciencia y el fundamento del valor, los de Salazar Bondy sobre la cultura de la dependencia, etc., muestran que, a diferencia de la filosofía científica imperante en otras regiones, que evita cuidadosamente los planteamientos especulativos, la nuestra es capaz de explorar una serie de terrenos que, sin un mínimo de audacia especulativa, estarían vedados al pensamiento analítico. Esta tendencia especulativa es tal vez causa de que los filósofos científicos del segundo grupo estén elaborando una filosofía de carácter sistemático en la que intentan alcanzar una visión global de la realidad. No se limitan, como tantos otros filósofos analíticos, analizar problemas de detalle sino que intentan , y en buena parte lo están logrando, crear una filosofía que despliegue la visión de la totalidad.

Puede afirmarse, por último, que algunos de los filósofos científicos de este grupo tienen un agudo sentido de la realidad social y de la función que debe desempeñar la filosofía en la transformación de la sociedad para alcanzar la liberación final , lo que contrasta con la actitud de los filósofos científicos de otras regiones. Es cierto que no todos los miembros del grupo revelan esta sensibilidad, pero el hecho es que en América Latina es donde se han comenzado a utilizar, por vez primera, los métodos de la filosofía analítica para abordar problemas de filosofía políticas y social.

Si se tiene en cuenta que, además de la filosofía científica, en América Latina existen muchas otras manifestaciones del pensamiento filosófico y que en todas ellas se descubren aspectos originales y creadores, podemos llegar a la conclusión, sin ningún chauvinismo ni tropicalismo, de que hoy día existe

una auténtica filosofía latinoamericana. Filosofía latinoamericana en el doble sentido en que, en un ensayo memorable, señaló Arturo Ardao : como filosofía de lo americano y como filosofía hecha por latinoamericanos. La historia de las ideas, la filosofía sobre nuestra propia realidad, la filosofía de la liberación, la filosofía del Tercer Mundo, tal como las han desarrollado Leopoldo Zea y otros pensadores, es filosofía latinoamericana en el primer sentido; la filosofía científica que, en breves pinceladas, acabamos de describir, es uno de los aspectos más reveladores y significativos de la filosofía latinoamericana en el segundo sentido.

Notas Bibliográficas

¹ Francisco Miró Quesada, *Filosofía científica y filosofía de la ciencia en América Latina*, Thesis, México, año 3, n° 9, 1981, pp 4-9.

² Al proceder de esta manera estamos cometiendo una doble injusticia : en contra los que no conocemos pero no mencionamos y contra los que no conocemos. La bibliografía de la filosofía científica latinoamericana es ya tan amplia que es imposible dominarla de manera completa. Estamos seguros de que hay mucha obra valiosa de la que no estamos informados. Este hecho es una prueba más del empuje y del poder creador de la actual filosofía latinoamericana.

Nos desagrada sobremanera ser injustos tanto con los citados como con los no citados, pero queremos dejar constancia de que se trata de una injusticia completamente involuntaria, originada por las condiciones impuestas a toda ponencia de congreso y por nuestra imposibilidad de conocer todo lo hecho.

¿ Qué es y para qué Sirve la Epistemología ? ¹

1. La reciente eclosión de la epistemología.

La epistemología, o filosofía de la ciencia, es la rama de la filosofía que estudia la investigación científica y su producto, el conocimiento científico. Mera hoja del árbol de la filosofía hace medio siglo, la epistemología es hoy una rama importante del mismo.

Para comprobar la afirmación anterior basta advertir el peso relativo de las publicaciones y de los congresos en este campo. Mientras hace medio siglo no había ninguna revista especializada en epistemología, hoy hay menos tres de nivel internacional - *Philosophy of Science*, *The British Journal for the Philosophy of Science* y *Synthese* - así como algunas publicaciones nacionales. También hay colecciones enteras de libros dedicados a temas epistemológicos.

El número de cátedras de epistemología se ha multiplicado (a veces excesivamente) y son cada vez más numerosas las universidades que tienen departamentos o institutos de epistemología, a veces juntamente con lógica o con historia de la ciencia. Se realizan numerosas reuniones nacionales e internacionales, en particular congresos internacionales cuatrienales organizados por la International Union for the History and Philosophy of Science. Hay, además, diversas organizaciones nacionales de funcionamiento regular, tales como la Philosophy Association (U.S.A), la British Society for the Philosophy of Science, la Canadian Society for the History and Philosophy of Science, y las novísimas Asociación Mexicana de Epistemología, Asociación Venezolana de Epistemología y Sociedad Colombiana de Epistemología, precedidas por la ya difunta Agrupación Rioplatense de Lógica y Filosofía Científica y el Grupo Uruguayo de Lógica y Epistemología, también fenecido.

La epistemología se ha convertido, en suma, en un área importante de la filosofía, tanto conceptual como profesionalmente. Por consiguiente vale la pena averiguar qué es y para qué sirve o podría servir.

2- El período clásico de la epistemología.

Hasta hace medio siglo la epistemología era sólo un capítulo de la teoría del conocimiento o gnoseología. Aún no se había advertido los problemas semánticos, ontológicos, axiológicos, éticos y de otro tipo que se presentan tanto en el curso de la investigación científica como el de la naturaleza y alcance del conocimiento científico por oposición al vulgar, el de la clasificación de las ciencias, y el de la posibilidad de edificar la ciencia inductivamente a partir de observaciones.

Durante ese período, que podemos llamar el período clásico, y que se extiende nada menos que de Platón a Russell, la epistemología era cultivada principalmente por científicos y matemáticos en horas de ocio o en trance de dictar conferencias de divulgación, y por filósofos sin gran preparación científica. Estos pensadores se llamaron John Herschel, Augusto Comte, Adrien Marie Ampère, Bernard Bolzano, Willian Whewell, Alexander von Humboldt, Claude Bernard, Hermann von Helmholtz, Ernst Mach, Eugen Dühring, Friedrich Engels, Ludwig Boltzmann, Pierre Duhem, Henri Poincaré, Charles Sanders Peirce, Giuseppe Peano, Alessandro Padoa, Bertrand Russell, Alfred North Whitehead, Hans Vaihinger,

Wilhelm Ostwald, Abel Rey, Vladimir Ilich Lenin, André Lalande, Federigo Enriques, Emile Meyerson, Norman Campbell, Arthur Eddington, Ernst Cassirer y Hermann Weyl. (Obsérvese la concentración en cuatro países : Alemania, Austria, Francia y Gran Bretaña).

Ninguno de los pensadores citados puede considerarse como epistemólogo profesional. Su ocupación principal era otra : la investigación científica o matemática, la historia de las ideas, la política, o alguna otra cosa. Sólomente dos de ellos - Boltzmann y Mach - alcanzaron a desempeñar una cátedra de epistemología. Pocos de entre ellos poseyeron una visión filosófica de conjunto, y casi siempre se ocuparon de problemas bastante especializados. No obstante, todos esos pensadores fueron interesantes. Sus libros tuvieron gran difusión y ejercieron una fuerte influencia. Algunos, en especial Comte, Bernard, Mach, Engels, Lenin, Duhem, Poincaré, Russell y Whitehead, son ampliamente leídos aún en nuestros días.

Es preciso reconocer que estos pensadores, casi todos ellos epistemólogos aficionados, escribieron libros más interesantes y perdurables, así como mejor escritos, que la mayoría de los libros sobre epistemología que se publican hoy día. Un motivo de ello es que se ocuparon de problemas auténticos, originales y de envergadura, en lugar de acometer problemitas intrascendentes o de limitarse a comentar lo que hacen otros, como suele ocurrir actualmente. Además, esos pensadores del período clásico tenían opiniones propias y las defendían con elocuencia y con brillo aunque no siempre con rigor.

3. La profesionalización de la epistemología.

La situación que acabamos de describir en forma descarnada cambió radicalmente con la fundación del Wiener Kreis en 1927. Por primera vez en la historia se reunía un grupo de epistemólogos, algunos de ellos profesionales, con el fin de intercambiar ideas e incluso de elaborar colectivamente una nueva epistemología, el empirismo lógico. La reflexión filosófica individual y aislada, por tanto incontrolada, era ahora complementada por el trabajo en equipo, a imagen y semejanza del que ya se había impuesto en las ciencias.

Al Círculo de Viena pertenecieron matemáticos, lógicos, filósofos, historiadores, científicos naturales y científicos sociales. Pertenecieron al Círculo, o estuvieron relacionados con él de una manera u otra, los primeros epistemólogos profesionales: Moritz Schlick, Rudolf Carnap, Hans Reichenbach, Víctor Kraft, Herbert Feigl y - aunque tangencialmente al Círculo - Karl Popper y Ferdinand Gonseth. La actividad del Círculo fue breve - duró menos de una década pero intensa y enormemente influyente. Se reunía semanalmente, inspiraba a grupos afines en Alemania, Francia, Checoslovaquia y Suiza, organizó el primer congreso internacional de epistemología (París, 1935), y fundó la revista *Erkenntnis*.

El Círculo de Viena cambió la faz técnica de la filosofía, al poner en práctica y desarrollar el programa de Bertrand Russell, de hacer filosofía *more geometrico*, y en particular con ayuda de la lógica matemática. Los neokantianos quedaron pronto atrás y se extinguieron, a la par que los existencialistas fueron cubiertos de ridículo, y los tomistas y materialistas dialécticos fueron sometidos a duras críticas. La filosofía exacta, que había tenido destellos esporádicos con Leibniz, Bolzano, Russell y algún otro, se estableció definitivamente merced al Círculo de Viena.

No obstante, la epistemología que hacían y preconizaban los miembros del Círculo de Viena tenía un defecto fatal: estaba atada a la tradición empirista e inductivista de Bacon, Hume, Berkeley, Comte y

Mach, tradición que era incompatible con la epistemología realista inherente al enfoque científico. Es verdad que los empiristas lógicos respetaban la lógica y se esforzaron por hacer filosofía exacta. También es cierto que todos ellos se esforzaron por hacer filosofía científica, esto es, acorde con el espíritu y aun la letra de la ciencia. Pero ninguno de ellos lo logro, precisamente por estar sujetos a una filosofía -el empirismo - incapaz de dar cuenta de las teorías científicas, que son cualquier cosa menos síntesis de datos empíricos. Popper fue quien mejor vio la incapacidad del empirismo lógico para desposar la misma ciencia a la que declaraba su amor. Desgraciadamente este alejamiento de los empiristas lógicos respecto de la ciencia no disminuyó con el tiempo sino que aumentó como veremos en seguida.

4. Comienza la epistemología artificial.

Ludwig Wittgenstein, con su desinterés por la matemática y por la ciencia, y su obsesión por los juegos lingüísticos, influyó poderosamente sobre el Círculo de Viena hasta el punto de hacerle perder de vista sus objetivos iniciales. La gente dejó de hablar de la ciencia para hablar del lenguaje de la ciencia ; dejó de interesarse por los problemas auténticos planteados por las nuevas teorías científicas para formularse cuestiones triviales acerca del uso de expresiones. En suma, la filosofía lingüística mató al Círculo de Viena desde adentro antes que el nazismo emprendiera su Blitzkrieg contra la razón.

El Círculo se disolvió con la anexión de Austria a Alemania. La mayor parte de los miembros del Círculo emigraron y, al emigrar, casi todos ellos perdieron contacto con los científicos y matemáticos con quienes solían intercambiar ideas. Un acontecimiento político culminó así la obra de descomposición iniciada por Wittgenstein. A partir de entonces los empiristas lógicos se interesaron cada vez más por problemas formales, muchos de ellos bizantinos. La filosofía de la ciencia que cultivaron fue cada vez más artificial : los problemas que abordaban rara vez tenían relación con la ciencia real.

Las revoluciones científicas - tales como el nacimiento de la teoría sintética de la evolución, la biología molecular, la matematización de las ciencias sociales y la aplicación del método científico a la planeación de actividades humanas - les pasaron desapercibidas. La epistemología artificial -que en rigor no es epistemología sino gimnasia intelectual, como diría Einstein- se encerró en una problemática pequeña que no atraía la atención de los investigadores científicos. Éstos ignoraron los escritos de los epistemólogos contemporáneos. La brecha entre los científicos y los filósofos aumentó en lugar de disminuir.

Veamos a continuación un ejemplo característico de epistemología exacta pero hueca: las diversas tentativas por resolver problemas epistemológicos con ayuda del concepto de probabilidad.

5. Un ejemplo de artificialidad : El probabilismo exagerado.

No hay duda de que el concepto de probabilidad es central en la ciencia moderna, desde la mecánica cuántica hasta la investigación operativa, pasando por la genética, la teoría del aprendizaje y la teoría de la movilidad social. Pero, naturalmente, la probabilidad no resuelve todos los problemas científicos. Ni hay motivos para suponer que la probabilidad habría de ser la panacea filosófica. Sin embargo, hay

entusiastas que sostienen la tesis extremista de que todos los conceptos filosóficos -en particular los de simplicidad, estructura, significado, verdad, y confirmación- pueden elucidarse en términos del concepto de probabilidad.

Porejemplo, Reichenbach propuso igualar el grado de verdad de una proposición con su probabilidad. Carnap propuso igualar el grado de confirmación con su probabilidad. Más tarde, Carnap y Bar-Hillel -seguidos de cerca por Popper y Hintikka - propusieron igualar el contenido (o la cantidad de información) de una proposición con su improbabilidad. Todas estas propuestas son atractivas porque, una vez aceptadas, todas la riqueza y todo el rigor del cálculo de probabilidades se ponen al servicio de la filosofía, la que no tiene más que recoger los frutos del trabajo de los matemáticos. reducciones de teorías filosóficas al cálculo de probabilidades son ilusorias: se trata de una exactitud huera, como veremos a continuación.

En el lenguaje ordinario solemos decir de una proposición verosímil, o que ha sido confirmada a medias, que es *probable*. Esto ha sugerido definir la verosimilitud o grado de verdad de una proposición como su probabilidad. Esta definición, a primera vista plausible, no es viable porque consagra la falacia lógica de la afirmación del consecuente. En efecto, sea un condicional "Si p , entonces q ", o $p \rightarrow q$, que afirmamos y del que sabemos que su consecuente q es verdadero. Según la teoría probabilista de la verdad, tendremos que poner $Pr(q)=1$ y $Pr(p \rightarrow q)=1$. Por la definición usual del condicional y el teorema de la adición, obtenemos.

$$Pr(p \rightarrow q) = Pr(\neg p \vee q) = Pr(\neg p) + Pr(q)$$

Por hipótesis el primer miembro y el último término son iguales a la unidad. Además, por el teorema del complemento, $Pr(\neg p) = 1 - Pr(p)$. Por consiguiente queda

$$1 = 1 - Pr(p) + Pr(q)$$

de donde $Pr(p) = Pr(q) = 1$. O sea, de la verdad de q se infiere la de p , lo que es falaz. Por lo tanto la teoría probabilista de la verdad, propuesta por Reichenbach, es insostenible.

Lo mismo vale para la teoría probabilista de la verdad propuesta por Popper, según el cual la verosimilitud de una proposición es igual a su improbabilidad, o sea $V(p) = 1 - Pr(p)$. En efecto, si en los cálculos anteriores se reemplaza la unidad por el cero (que correspondería a la verdad total), se obtiene el resultado paradójico $Pr(p)=1$, o sea, la confirmación del consecuente conduciría a negar el antecedente. La moraleja es que el grado de verdad no es igual a la probabilidad ni a la improbabilidad. Más aún, es un error metodológico el querer hacer depender la verdad de la probabilidad, ya que al juzgar los enunciados de probabilidad empleamos la noción de verdad. Vale decir, la noción de verdad es previa a la de probabilidad.

En cuanto a la identificación del grado de confirmación de una proposición con su probabilidad, propuesta por Carnap, tiene por lo menos dos consecuencias desastrosas. La primera es que basta asignar una probabilidad *a priori* a una proposición para aceptarla o rechazarla cualesquiera sean los resultados de las pruebas empíricas. La segunda es que la probabilidad de las leyes universales resulta nula, precisamente por valer (supuestamente) para una infinidad de casos. Concluimos pues que el grado de confirmación de una hipótesis no debe igualarse a su probabilidad (ni a su improbabilidad).

6. Otro ejemplo : La teoría semántica de la información.

Finalmente, examinemos la base de las teorías semánticas de la información, la primera de las cuales fuera propuesta por Carnap y Bar-Hillel. Dicha base es la definición del contenido $Cont(p)$ de una proposición p como la improbabilidad de ésta:

$$Cont(p) = 1 - Pr(p)$$

Esta definición no formaliza los conceptos intuitivos de contenidos o sentidos. Por lo tanto, las contradicciones adquieren sentido máximo:

Si p es una contradicción, entonces $Pr(p) = 0$. $\therefore Cont(p) = 1$. (Para obtener este resultado basta tomar $p = q \& \neg q$, y aplicarle el teorema de De Morgan a fin de poder emplear el teorema de la adición, del cálculo de probabilidades.) Segundo caso : sean p y q dos proposiciones contingentemente equivalentes, tales como “ $2 + 2 = 4$ ” y “El Chile es un alimento pobre”. Si las aplicamos la teoría probabilista de la información obtenemos $Pr(p) = Pr(q)$ y por lo tanto $Cont(p) = Cont(q)$. O sea, el cálculo les asigna el mismo contenido aun cuando una de ellas se refiera a ciertos números y otra al Chile. No se entiende para qué puede servir una teoría del sentido que asigna contenido a proposiciones que ni siquiera comparten sus referentes.

Pero el principal defecto de todas estas tentativas de reducir conceptos filosóficos claves al de probabilidad es que parten de un supuesto falso, a saber, el que *se puede asignar probabilidades a proposiciones*. De hecho no hay modo (salvo por decreto arbitrario) de asignar probabilidades a proposiciones. En efecto, para poder aplicar el concepto de probabilidad es preciso que se cumplan dos condiciones : (a) el conjunto sobre el que se define la medida de probabilidad debe ser un álgebra sigma (un anillo de conjuntos); (b) los elementos de dicho conjunto deben estar distribuidos al azar : debe existir un mecanismo aleatorio. Obviamente, un conjunto de proposiciones, siempre que sea cerrado respecto de las operaciones lógicas, cumple el primer requisito, de la naturaleza algebraica en cambio no cumple el segundo : no hay nada casual en un conjunto de proposiciones tal como una teoría.

Por este motivo no *es posible asignarles probabilidades* a las proposiciones (salvo arbitrariamente). En otras palabras, no hay reglas objetivas que permitan asignar probabilidades a proposiciones, por lo cual el cálculo de probabilidades les es inaplicable. Otra cosa sería si las proposiciones fuesen objetos físicos, tales como bolillas, monedas, genes o acontecimientos. En este caso sí se podrían formular modelos estocásticos, p. ej, de urna, y aplicar razonamientos probabilistas. Pero en tal caso los objetos en cuestión tendrían propiedades físicas, no propiedades semánticas tales como contenido y verdad. Y por lo tanto serían objeto de estudio de las ciencias fácticas, no de la filosofía. En resumen : dado que no tiene sentido hablar de la probabilidad de una preposición, no es posible elucidar las propiedades semánticas de las proposiciones en término de probabilidad.

Los ejemplos que acabamos de examinar no son los únicos de filosofía artificial y por lo tanto inútil, sea para la comprensión del quehacer científico, sea para su promoción. Otro ejemplo son : las discusiones filosóficas sobre la explicación estadística en las que se confunden leyes estocásticas (tales como las de la mecánica estadística o la genética) con meras generalizaciones del tipo del “El 95 % de los mexicanos comen tortillas”; las discusiones sobre la demarcación entre la ciencia y la metafísica; las discusiones sobre predicados antojadizos, tales como “verul” (verde hasta el año 2000, azul en adelante); las fantasías sobre los mundos posibles; y las teorías sobre los enunciados contrafácticos.

En conclusión, existe una epistemología, académicamente respetable y a menudo exacta, pero totalmente inútil. Es una epistemología superficial, que no examina, críticamente sus supuestos, que no está casada con la investigación científica, y que a menudo es escolástica, por ocuparse de miniproblemas, o aun seudoproblemas, y de discutir opiniones de filósofos en lugar de los problemas filosóficos vivos que surgen en el curso de la investigación. Esta epistemología abarca un lapso mal definido que puede denominarse el *período escolástico*.

¿ Será posible sacar a la epistemología del estancamiento en que se halla actualmente ?

¿ Puede esperarse un período renacentista caracterizado no sólo por la exactitud sino también por la relevancia a la ciencia ? En lugar de seguir formando frases grandilocuentes sobre las revoluciones científicas ¿ seremos capaces de construir una epistemología capaz de analizar algunas de las revoluciones científicas que han ocurrido en nuestro tiempo, e incluso de anunciar la necesidad de otras revoluciones en los campos de la investigación científica que siguen tratando problemas nuevos con ideas viejas ? El que se produzca una revolución epistemológica depende en gran parte de que se advierta su necesidad, que se comprenda que puede y debe haber una epistemología útil. Por este motivo pasaremos a esbozar los rasgos de una epistemología fértil atrás el período escolástico para inaugurar un renacimiento epistemológico.

7. Hacia el renacimiento epistemológico.

Una filosofía de la ciencia no merece el apoyo de la sociedad si no constituye un enriquecimiento de la filosofía ni le es útil a la ciencia. Y una epistemología es útil si satisface las siguientes condiciones:

(a) Conciérne a la ciencia propiamente dicha, no a la imagen pueril y a veces hasta caricaturesca tomada de libros de texto elementales ;

(b) Se ocupa de problemas filosóficos que se presentan de hecho en el curso de la investigación científica o en la reflexión acerca de los problemas, métodos y teorías de la ciencia, en lugar de problemitas fantasmas;

(c) Propone soluciones claras a tales problemas, en particular soluciones consistentes en teorías rigurosas e inteligibles, así como adecuadas a la realidad de la investigación científica, en lugar de teorías confusas o inadecuadas a la experiencia científica ;

(d) Es capaz de distinguir la ciencia auténtica de la seudociencia, la investigación profunda de la superficial, la búsqueda de la verdad de la búsqueda del pan de cada día ;

(e) Es capaz de criticar programas y aun resultados erróneos, así como de sugerir nuevos enfoques promisorios.

Puesto que aspiramos a una renovación de la epistemología, y que para caracterizar una disciplina no hay nada menor que exhibir algunos de sus problemas, hagamos una breve lista de problemas que deberá abordar la nueva epistemología. Si bien algunos de estos problemas no son nuevos, la manera de

plantearlos y de intentar resolverlos sí debiera ser nueva, esto es, ajustarse a los criterios de utilidad (a) a (e) enunciados hace un momentos. He aquí una lista posible:

1. Problemas lógicos.

- 1.1. ¿Qué relaciones formales (en particular lógicas y algebraicas) hay entre dos teorías dadas ?
- 1.2. ¿Qué cambios son dables esperar en una teoría científica dada si se modifica de cierta manera su lógica subyacente (p. ej., si se reemplaza la lógica ordinaria por la lógica intuicionista)?
- 1.3. ¿ Es verdad que la experiencia científica puede forzarnos a cambiar la lógica subyacente a una teoría fáctica ? En particular ¿ es cierto que la mecánica usa lógica propia diferente de la ordinaria ?

2. Problemas semánticos.

- 2.1. ¿Cuál es el contenido fáctico de una teoría dada ?
- 2.2. ¿ En qué consiste la interpretación fáctica de una teoría matemática ?
- 2.3. ¿ A qué calculo obedece el concepto de verdad aproximada ?

3. Problemas gnoseológicos.

- 3.1. ¿ Qué relación hay entre la observación de un hecho y las proposiciones que lo representan ?
- 3.2. ¿ Qué relación hay entre los conceptos empíricos como el de calor y los teóricos como el de temperatura?
- 3.3. ¿ Es verdad que se impone el uso del concepto de probabilidad sólo cuando se dispone de información insuficiente ?

4. Problemas metodológicos.

- 4.1. ¿ Qué es un indicador social ?
- 4.2. ¿ En qué consiste la relación de confirmación incluida en las proposiciones de la forma "e confirmada a h"?
- 4.3. ¿ Cómo puede medirse el grado de confirmación de una hipótesis, y cómo edl de una teoría (o sistema de hipótesis)?

5. Problemas ontológicos.

- 5.1. ¿ Qué es una ley social o natural ?
- 5.2. ¿ Qué es una propiedad a diferencia de un atributo o predicado ?
- 5.3. ¿ Qué teoría del espacio tiempo es convalidada por la física actual ?

6. Problemas axiológicos.

- 6.1. ¿ Qué papel desempeñan la valuación y la preferencia en la actividad científica ?
- 6.2. ¿ Cómo se definen los conceptos de valor cognoscitivo y de valor práctico ?

6.3. ¿ Es posible reconstruir la teoría de la decisión empleando sólo probabilidades objetivas y valores objetivos ?

7. Problemas éticos.

7.1. ¿ Qué relación hay entre los valores cognoscitivos de la ciencia y los valores morales ?

7.2. La ciencia ¿ es éticamente neutral ?

7.3. ¿Cuál sería un código moral mínimo para la comunidad científica ?

8. Problemas estéticos.

8.1. La investigación científica ¿ tiene valores estéticos ?

8.2. ¿ Cuándo se dice de una teoría que es bella ?

8.3. ¿ En qué consiste el estilo de un investigador ?

Repito que la anterior no es sino una lista y casi al azar de problemas que debiera abordar una epistemología viva, en contacto estrecho con la investigación científica, y útil tanto a la filosofía en general como a la ciencia y, a través de ésta, a la sociedad. No faltan los problemas ni las herramientas formales necesarios para abordarlo : falta sólo la conciencia de que tales problemas existen y que es preciso ocuparse de ellos en lugar de problemas bizantinos y aburridos.

8. Ramas de la nueva epistemología.

La lista de problemas que anteceden presupone una idea de la epistemología que dista de la habitual: una epistemología que consta de las siguientes ramas :

- (a) *Lógica de la ciencia*, o investigación de los problemas lógicos y metalógicos concernientes a la lógica requerida por la ciencia, así como a la estructura lógica de las teorías científicas ;
- (b) *Semántica de la ciencia*, o investigación (análisis y sistematización) de los conceptos de referencia, representación, contenido) o sentido), interpretación, verdad, a afines, que se presentan en la investigación científica o metacientífica ;
- (c) *Teoría del conocimiento científico* a diferencia de otros tipos de conocimiento (técnico, tecnológico, artístico, moral, filosófico, etc.);
- (d) *Metodología de la ciencia* , o estudio del método general de la investigación científica así como de los métodos o técnicas particulares de las ciencias particulares ;
- (e) *Ontología de la ciencia*, o análisis y sistematización de los supuestos y resultados ontológicos (metafísicos) de la investigación científica (p.ej., el postulado de legalidad) :
- (f) *Axiología de la ciencia*, o estudio del sistema de valores de la comunidad científica;
- (g) *Ética de la ciencia*, o investigación de las normas morales que cumplen o quiebran los investigadores científicos ;
- (h) *Estéticas de la ciencia*, o estudio de los valores y cánones estéticos de la investigación científica.

Esta concepción de la epistemología es mucho más amplia que la habitual, que se reduce a las cuatro primeras ramas. Por lo tanto también es mucho más ambiciosa. Y al serlo reclama un esfuerzo no sólo de numerosos investigadores, sino también de equipos de estudios, ya que ningún individuo puede hacerlo todo.

9. Epistemologías regionales

En el párrafo anterior hemos distinguido ocho ramas de la epistemología atendiendo a la vertiente filosófica de ésta : cada rama era una parte de uno de los capítulos de la filosofía. Si en cambio enfocamos filosóficamente una clasificación cualquiera de las ciencias, obtendremos tantas ramas de la epistemología como ciencia figuren en dicha clasificación. Por comodidad distinguiremos sólo, mencionaremos algunos problemas que caracterizan a las epistemologías correspondientes.

1. *Filosofía de la lógica.* ¿Qué es una proposición, a diferencia de los enunciados que las designan? ¿Basta en las ciencias fácticas el concepto de cuantificador existencial para caracterizar la existencia física?
2. *Filosofía de la matemática.* ¿En qué consiste la existencia de un objeto matemático? ¿Qué relación hay entre la matemática y la realidad?
3. *Filosofía de la química.* La química ¿posee leyes propias o son todas ellas reductibles a la física. Lo químico ¿constituye un nivel de la realidad distinto de lo físico?
5. *Filosofía de la biología.* La biología ¿se distingue de las demás ciencias por sus técnicas peculiares o por la manera misma de enfocar y entender los fenómenos vitales? Los biosistemas ¿no son sino sistemas químicos heterogéneos, o tienen propiedades emergentes que la química no estudia?
6. *Filosofía de la psicología.* ¿Qué es la mente : una sustancia sui generis, o un conjunto de funciones cerebrales? ¿Qué relación hay entre los sucesos mentales y sus indicadores fisiológicos y conductuales?
7. *Filosofía de las ciencias sociales.* ¿Qué es una sociedad : un conjunto de individuos, una totalidad opaca al análisis, o un sistema de personas interactivas? Lo social ¿se reduce a lo biológico, y por consiguiente la sociología puede explicarse por la biología?
8. *Filosofía de la tecnología.* ¿Cuáles son los rasgos peculiares del objeto técnico a diferencia del natural? ¿En qué se diferencia el conocimiento tecnológico respecto del científico?
9. *Filosofía de las teorías de sistemas.* ¿En qué se distinguen las teorías generales de sistemas de las teorías científicas especiales? ¿Basta estas teorías para entender o controlar sistemas reales?

Por el momento bastarán los problemas formulados anteriormente para dar una idea esquemática de lo que puede ser la nueva epistemología que preconizamos. En los capítulos que siguen tendremos ocasión de tratar de ellos con algún detenimiento. Terminemos esta introducción con una breve reflexión sobre la utilidad que puede tener esta nueva epistemología.

10. Utilidad de la nueva epistemología

El filósofo de la ciencia alejado de la problemática científica de su tiempo puede ser útil estudiando algunas ideas científicas del pasado. El epistemólogo atento a la ciencia de su tiempo puede ser aún más útil, ya que puede participar del desarrollo científico, aunque sea indirectamente, al contribuir a cambiar positivamente el trasfondo filosófico de la investigación así como de la política de la ciencia. En particular, el epistemólogo casado con la ciencia y con las herramientas formales de la filosofía contemporánea puede hacer contribuciones de los tipos siguientes;

- (a) *Desenterrar los supuestos filosóficos* (en particular semánticos, genealógicos y ontológicos) de planes, métodos o resultados de investigaciones científicas de actualidad;

- (b) *Dilucidar y sistematizar conceptos filosóficos* que se emplean en diversas ciencias, tales como los de objeto físico, sistema químico, sistema social, tiempo, casualidad, azar, prueba, confirmación y explicación ;
- (c) *Ayudar a resolver problemas científico-filosóficos*, tales como el de su la vida por la teleonomía y la psique por la inespacialidad ;
- (d) *Reconstruir teorías científicas de manera axiomática*, aprovechando la ocasión para poner al descubierto sus supuestos filosóficos ;
- (e) *Participar en las discusiones sobre la naturaleza y el valor de la ciencia pura y aplicada*, ayudando a aclarar las ideas al respecto e incluso a elaborar políticas culturales.
- (f) *Servir de modelo a otras ramas de la filosofía* - en particular la ontología y la ética- que podrían beneficiarse de un contacto más estrecho con las técnicas formales y con las ciencias.

Pero ya basta de preparativos y propaganda : pongamos manos a la obra.

¹ Mario Bunge, *Epistemología*. Barcelona, Ed. Ariel, 1985, primera edición, pp. 13-27.

La Definición del Arte ¹

¿Es posible definir al arte? La pregunta puede parecer ociosa si se toma en cuenta que, lejos de estar necesitando de definiciones en este terreno, andamos al parecer sobrados de ellas. Piénsese -sin pretender en modo alguno una lista exhaustiva- en las siguientes: arte como ilusión o engaño conscientes (Conrad Lange), introyección o proyección sentimental (T. Lipps y Vernon Lee), satisfacción indirecta de un deseo reprimido (Freud), organización de la experiencia para que resulte más intensa y vital (Dewey), fenómeno significativo o símbolo (S.K. Langer), lenguaje para comunicar valores (Chéster Morris), expresión imaginativa de una emoción (Collingwood), placer objetivado (Santayana), representación verídica de la realidad (la mayor parte de los estéticos soviéticos), modo de manifestación de la autoconciencia de la humanidad (G.Lukács), lenguaje o discurso cuyos signos forman parte de un contexto semántico orgánico y autónomo (G.della Volpe), mensaje que transmite una información no propiamente semántica, sino estética (Moles y otros cibernéticos), etcétera.

Todas estas definiciones han sido formuladas por filósofos contemporáneos. Existen, por supuesto, una gran variedad de definiciones anteriores entre las cuales podríamos enumerar algunas de ellas: el arte como imitación de la naturaleza (en la mayor parte de los autores griegos), forma de reflejo y conocimiento de la realidad (Leonardo de Vinci, Diderot), actividad libre y desinteresada (Kant), forma de autoconciencia del espíritu y de autoconciencia y objetivación del hombre (Hegel), trabajo o creación "conforme a las leyes de la belleza" (Marx), etcétera.

Tenemos pues, abundantes y variadas definiciones del arte. Junto a esta diversidad en el plano teórico, hemos de señalar la gran variedad y diversidad existentes en el terreno de la praxis artística. Esta diversidad y variedad se manifiesta, a su vez, en un doble plano: *históricamente*, como aparición y desaparición de corrientes, movimientos o estilos artísticos a través del tiempo, *sincrónicamente*, como diversidad entre unas y otras artes particulares y, más concretamente, entre las obras artísticas -incluso dentro de un ramo artística determinada- tomando en cuenta que cada obra de arte es, en definitiva, un producto único, nuevo e irrepetible.

Ninguna teoría que pretende definir el arte puede ignorar esa doble diversidad. Es justo señalar que, en nuestro tiempo, la estética revela en general una mayor sensibilidad ante ella. Hoy ya no es posible reducir el arte a una forma histórica concreta suya, como se hacía en el pasado al establecer la ecuación arte-arte clásico o clasicista. Desde Hegel, esta posición es insostenible en el plano teórico. La revolución iniciada en las última décadas del siglo XIX contra formas de expresión ya caducas, que no eran sino el eco tardío y desmayado de principios creadores que en otros siglos habían dado vida al arte europeo occidental hizo aún más insostenible esa posición que en el siglo XVIII había llevado a un Winckelman a negar al arte barroco su condición artística. En nuestra época, el hundimiento del euro-centrismo-vinculado a siglo de pleno dominio del capitalismo y de la cultura occidental- ha creado las condiciones favorables para reivindicar cada vez más plenamente el arte de épocas y pueblos que no pueden ser medidos con la vara occidental.

Una definición actual del arte no puede dejar de tener en cuenta esta rica y diversa experiencia artística del pasado y del presente. Pero ¿cómo definir el arte de modo que lo definido no sólo no entre en contradicción con determinados segmentos de esa experiencia sino que, además, recoja sus aspectos esenciales ?.

Si volvemos ahora la mirada a las definiciones del arte, formuladas en nuestro tiempo o en el pasado, veremos que -tomando en cuenta la exigencia antes apuntada- distan mucho de ser satisfactorias. En su inmensa mayoría definen el arte por un rasgo que se juzga esencial: representación de la realidad, forma de conocimiento, expresión de una emoción, lenguaje peculiar, forma significativa, etcétera.

Estas teorías han pretendido captar lo que el arte es destacando un rasgo que consideran común y esencial a través de la variedad de sus formas históricas, la diversidad de las artes particulares así como de la obras artísticas en cuanto productos singulares. Ahora bien, ¿hasta qué punto el rasgo destacado es, en verdad, esencial y común a todo arte en general y a cada obra artística en particular?.

Veamos, por ejemplo, la definición tradicional del arte como representación verídica de la realidad. De acuerdo con ella, el arte refleja la realidad de un modo específico -mediante imágenes-, proporcionando así un conocimiento también específico de la realidad. A esta concepción corresponde en el terreno práctico una ancha zona del arte occidental, desde el arte clásico de la Antigüedad hasta el realismo moderno. En el plano teórico, dicha concepción se halla respaldada por una línea de pensamiento que se extiende desde Aristóteles hasta los teóricos de la estética realista contemporánea, pasando por las concepciones de los grandes teóricos renacentistas (Leonardo, Alberti).

En consonancia con esta definición se llega a la conclusión de que una obra artística es tanto más propia -más valiosa- cuando más profunda y esencialmente refleje lo real. La correspondencia de lo representado con lo real se convierte así en rasgo definitivo y, a la vez, en criterio de valor. Ahora bien, aunque se acepta -de acuerdo con la experiencia artística- que históricamente se ha dado y sigue dándose en el presente un arte que refleja la realidad y proporciona -sobre todo, entendida esta como realidad humana y social- un conocimiento peculiar de ella, es evidente que este rasgo, por importante que sea en un período dado o con respecto a ciertas artes -como la pintura- no puede ser extendido a todo arte. Resulta así que un rasgo -que revela su importancia en un contexto particular e histórico dado- es elevado a la condición de rasgo esencial de todo arte, con lo cual se le tiene que negar la condición de tal o reducir a una condición inferior o impropia a todo arte que no se ajuste a ese concepto. Tenemos así un concepto cerrado, del arte.

Pongamos otro ejemplo: la definición de Collingwood del arte como “expresión imaginativa de una emoción”. ¿Cabe aplicarla a todo arte?. El propio Collingwood reconoce que no pueden ser definidos así el arte “mágico” (arte cristiano medieval) ni el arte representativo. Al no ser, uno y otro, expresión imaginativa de una emoción -es decir, al no mostrar este rasgo esencial-, Collingwood los arroja del territorio del arte y quedan sólo como un arte inferior, o de acuerdo con sus propias palabras, como “arte impropio”.²

Como en las dos definiciones examinadas, en las definiciones tradicionales del arte y en la gran mayoría de las contemporáneas, un rasgo se considera como esencial y común con respecto a todo el arte -en cuanto arte verdadero- sin que, en verdad, pueda extenderse a toda creación artística. Nos encontramos aquí con una generalización ilegítima de un rasgo particular-esencial en un contexto dado- que es elevado a la condición esencial en todo arte, con la consiguiente exclusión de importantes sectores de la praxis artística. El concepto se cierra y entra así en contradicción con la realidad artística misma, ya que ésta se ve cercenada o mutilada. Pero, por otro lado, el concepto se abre desmesuradamente ya que se extiende más allá del límite impuesto por determinada realidad.

Ahora bien, esta cerrazón y apertura ilegítima tienen el mismo fundamento, una falsa generalización. Al llegar a este punto, debemos advertir que lo que está en tela de juicio no es la definición misma del

arte -su posibilidad de definirlo- sino las definiciones que se fundan en una generalización ilegítima: elevar un rasgo particular del arte a la condición de rasgo esencial, común y universal de todo arte.

Ahora bien, cuando un problema no encuentra la solución adecuada, pese a los reiterados intentos por resolverlos, puede ser conveniente desecharlo como un problema sin sentido, o cabe también pronunciarse por un cambio radical en el modo de plantearlo.

Tal es la situación a que algunos filósofos se han visto conducidos, en nuestros días, ante los infructuosos intentos de definir el arte por sus rasgos esenciales. Esta posición podemos ejemplificarla con los nombres de Passmore, B.C. Heyl y Morris Weitz. De acuerdo con este cambio de la problemática misma, habría que replantear la cuestión en estos términos: ¿no estaremos aquí ante generalizaciones que son falsas o ilegítimas no de hecho sino por principio; es decir, no habría que renunciar a definir el arte por un rasgo esencial tomando en cuenta que, dada la naturaleza específica de los objetos y actividades designados por la palabra “arte”, no se puede generalizar en este terreno y, por tanto es imposible una definición a través de rasgos esenciales o comunes? ¿No será, en definitiva, que este término “arte” cubre cosas tan diversas que resulta vano el intento de tratar de encontrar rasgos comunes y esenciales en ellas?

Debemos hacer notar que esta actitud no deja de tener antecedentes en las primeras décadas de nuestro siglo en las reacciones vigorosas que ya por entonces se producen contra los excesos generalizadores de la estética clasicista. Ya Worringer, en 1910, afirmaba que “en el fondo, todas nuestras definiciones del arte son definiciones del arte clásico”.³ Frente a las concepciones metafísicas, historicistas o sociológicas, Worringer -moviéndose en el camino abierto por la *Kunstwissenschaft*- tiende a buscar no principios generales o comunes a todo arte -que a la postre son los del clasicismo- sino los principios concretos que nutren un arte históricamente determinado: el egipcio, etcétera. En verdad, lo que hace Worringer es atacar a fondo la generalización clasicista que ha sentado sus plantas en las definiciones tradicionales, pero no por ello deja él también de generalizar. No sólo en cuanto que, en un terreno histórico más limitado, busca la “esencia”, por ejemplo, del arte gótico, sino con respecto al arte en general. En efecto, haciendo suya la teoría de la “voluntad artística” de Riegl (la historia del arte como historia de la *voluntad* y no de la capacidad de crear), concibe la obra artística como la objetivación de una voluntad que se manifiesta o expresa formalmente en diferentes estilos de acuerdo con diversas necesidades vitales: naturalista o abstracto (el del arte no conectado con modelos naturales).⁴

Así, pues, al rechazar el intento de asimilar el verdadero arte al arte naturalista, Worringer no deja de señalar un rasgo esencial: la objetivación de una voluntad humana, vinculada a necesidades vitales y manifestada formalmente. O sea, al criticar la generalización clasicista, establece otra, aunque más fecunda, ya que da razón de un campo artístico más amplio. Es decir, el concepto de arte de Worringer es más abierto que el de las estéticas tradicionales (o clasicistas), ya que se refiere tanto al arte realista (o naturalista, según su terminología) como a una generalización ilegítima le ha conducido a una nueva generalización que él, como es natural, tiene por válida. La palabra “arte” la aplica entonces a objetos artísticos (naturalistas o abstractos) que, pese a su diversidad, comparten propiedades esenciales. A su vez, el análisis de dos tipos históricos concretos de arte -el gótico y el egipcio- lo hace a partir de un concepto de arte en el que se subsumen uno y otro.

Ahora bien, la posición que mantiene actualmente Passmore, Heyl y Weitz es mucho más radical, pues los tres -por diferentes caminos convergen en un mismo punto: la imposibilidad de definir el arte por un rasgo esencial o un conjunto de ellos. El examen de sus posiciones -y más detenidamente, la de Morris Weitz, por ser a nuestro juicio si no la más incisiva, la más argumentada- se convierte en una

necesidad para poder llegar a determinar si es posible dar una definición real del arte y, en caso afirmativo, arriesgarse a ofrecer la propia.

En un ensayo titulado *The dreariness of Aesthetic* sostiene J.A. Passmore que los males de la Estética provienen del intento de construir un objeto suyo inexistente que sería el arte. Tal objeto no existe porque no es posible descubrir propiedades generales y distintivas en este campo. "No hay propiedades estéticas comunes a las buenas obras de arte". Lo común -dice también- es un modo específico de considerar cosas que de por sí carecen de propiedades estéticas comunes. Por tanto -tal es la conclusión necesaria-, si por arte se entiende una clase de objetos que tienen en común una serie de propiedades distintivas, no hay arte, ya que tales propiedades comunes no se dan, ni hay tampoco Estética ya que carecería de un objeto de estudio propio.

Lo que hay -sostiene asimismo Passmore- es un modo estético de ver las cosas, de la misma manera que hay un modo científico de considerarlas sin que, en un caso y otro, haya que adscribirles respectivamente propiedades estéticas o científicas que de por sí no tiene. Vemos, pues, que la tesis de Passmore se basa en una analogía entre objetos científicos y obras de arte, y entre modo científico y modo estético de considerar las cosas. Veamos ahora la validez de su argumentación.

Señalemos, en primer lugar, que las dificultades "esenciales" no desaparecen por el hecho de que se trasladen de un tipo de objetos al modo específico de considerarlos, pues quedaría en pie el problema de definir un modo y otro tras de encontrar los rasgos esenciales que permitieran distinguir, a su vez, el modo científico de considerar las cosas del modo estético correspondiente. Pero volviendo al plano en que se mueve Passmore, podemos aceptar que en el modo científico de considerar las cosas, los objetos no presentan propiedades comunes -inherentes a ellos- que pudiéramos llamar científicas. Ciertamente, podríamos agregar por nuestra cuenta, toda cosa es científica en cuanto que es o puede ser objeto del modo científico de considerarla. Pero no hay -por supuesto- una cosa científica de por sí. No se puede establecer por ello una relación entre modo científico de considerar y cosas consideradas, como si éstas tuvieran propiedades comunes que permitieran agruparlas en una clase de objetos con caracteres científicos propios. Las cosas consideradas científicas son miembros de una clase de objetos, no miembros de la clase de objetos (científicos) surgidos en el modo (científico) de considerar los objetos reales. Los miembros de esta última clase serían propiamente los conceptos, teorías, sistemas u obras científicas en general que son producto de una actividad humana científica: la de apropiarse *científicamente* un objeto real mediante la construcción o producción de un objeto científico. Este último, por consiguiente, sólo existiría como un producto humano al apropiarse el hombre, de un modo específico, la realidad.

Ahora bien, si establecemos una relación entre los productos que surgen en el modo de apropiación estética de la realidad y los que se dan en la apropiación científica de ella (es decir, entre objetos artísticos y científicos), veremos una analogía que no corresponde a la conclusión a que llega Passmore. Recordemos, de nuevo, esta conclusión: así como no hay objetos científicos que tengan propiedades comunes tampoco hay objetos (obras de arte) que tengan propiedades (estéticas) comunes; lo que hay es un modo científico y un modo estético de considerar cosas que de por sí no son científicas ni estéticas.

Pero a esta conclusión sólo llega Passmore partiendo -a nuestro juicio- de una falsa identidad que primero se encuentra en la ciencia y que luego -por analogía- se extiende al arte. Esa identidad surge al no distinguirse entre objetos científicos, como objeto construido o producido en la actividad humana que llamamos científica y la cosa real que es objeto de esa actividad; en el primer caso, tenemos un objeto de una clase (objeto científico), y en el segundo, un objeto de otra clase (objeto real). De modo

análogo, se establece una falsa identidad al no distinguir entre la obra de arte, como objeto construido o producido en la actividad humana que llamamos artística, y que es miembro de una clase (obra de arte), y la cosa considerada o transformada estéticamente, que es miembro de una clase de objetos reales.

Ahora bien, es precisamente esta distinción la que nos permite establecer que no hay objetos científicos ni artísticos (o estéticos) de por sí, al margen del hombre o de una actividad específica suya. Es decir, no existen cosas con propiedades científicas o estéticas al margen del modo humano específico -científico o estético- de apropiación de ellas. Pero, una vez admitida esta mediación o intervención necesaria del hombre, lo que queda negado es la existencia de objetos científicos y estéticos de por sí, pero no la existencia de objetos reales con los que el hombre puede entrar en una relación científica y estética. Ahora bien, como fruto de esta peculiar relación o apropiación de la realidad por el hombre existe un tipo peculiar de objetos que tienen propiedades comunes como productos científicos en un caso, y como obras artísticas en otro. Los primeros forman lo que llamamos *ciencia*; los segundos, lo que denominamos *arte*. Y así como existe la ciencia con sus miembros o productos concretos (conceptos, teorías, sistemas u obras científicas), y no al margen de ellos, así también existe el arte con sus miembros y productos concretos (las obras artísticas).

En suma, contra lo que sostiene Passmore, la analogía entre modo científico y modo estético de considerar las cosas, lejos de demostrar la inexistencia del objeto "arte", prueba que si existe como una clase de objetos que tienen propiedades comunes en cuanto productos de una actividad humana específicas.

B. G. Heyl⁵ rechaza firmemente toda pretensión de dar una definición real del arte; es decir, una definición que intente revelar la verdadera naturaleza o esencia del arte de tal modo que sus términos sean unívocos. Esta actitud negativa la extiende también a las definiciones del género de "lo bello", "verdad artística" y Estética. En vez de definir cosas propone Heyl que se definan palabras. Por tanto, la definición del arte debe dejar paso a una definición que no esté en relación con un objeto o experiencia reales; debe ser una definición volitiva, es decir, arbitrariamente escogida para describir lo que llamamos "arte". Ahora bien, cuando lo que se define es una palabra como "arte" esta definición -según Whitehead y Russell⁶- no es verdadera ni falsa. Pero si la definición es un medio arbitrariamente escogido - y no existe para ella el problema de la verdad o la falsedad - ello no quiere decir - según Heyl - que sea innecesaria o totalmente arbitraria. Hay un criterio general - que Heyl toma de J.R. Reid - en virtud del cual puede restringirse el "área de significado" de la palabra: claridad e inteligibilidad, utilidad en el tratamiento de la materia y conformidad con el uso establecido, mientras éste sea compatible con la claridad y utilidad del texto. Pero, aún así, el término "arte" tendrá un área de significado muy vasta y podrán darse las definiciones volitivas más diversas y arbitrarias, tomando en cuenta las diferentes posiciones filosóficas de que se parta. Heyl subraya así el carácter arbitrario de la definición del arte sin que, por otro lado, esta arbitrariedad sea tan absoluta que no reconozca límites. Pero debe quedar bien claro que los límites que él reconoce no se hallan impuestos por cierta relación de la definición con un objeto o experiencia reales.

Ahora bien, ¿hasta qué punto Heyl es consecuente con esto? De serlo tendría que ofrecernos una definición propia del arte arbitrariamente escogida (es decir, no impuesta por una cierta relación con un objeto real llamado arte), y, por tanto, su definición tendría que permanecer al margen del problema de la verdad o falsedad.

Reconozcamos que, después de descartar la posibilidad de una definición real, Heyl no nos da explícitamente su propia definición volitiva nominal. Sin embargo, al definir otros términos como

“belleza” y “verdad artística”, y superar una serie de definiciones dadas con este motivo, el propio Heyl habla de un “esencial requerimiento en la creación de las obras de arte: a saber, la imaginación”. Refiriéndose, asimismo, al problema de la “verdad artística” critica la concepción del arte como correspondencia con la realidad y rechaza la aplicabilidad de la definición científica de verdad ya que no toma en cuenta el papel esencial de la imaginación. Lo cual quiere decir que, implícitamente, parte de cierto concepto de arte (el arte como imaginación creadora) en nombre del cual rechaza -es decir, considera falsa- la definición del arte como representación de la realidad. De acuerdo con esta actitud descalifica cierto tipo de arte -el realismo- y hace suyas estas palabras de Delacroix: “El realismo debiera ser definido como el antípoda del arte. ...” Hay, pues, un rasgo esencial del arte (el papel de la imaginación) que nos permite, por un lado, diferenciarlo de la ciencia, y, por otro, definir lo que es el arte e incluso determinar lo que, presentándose como tal (el realismo), es su antípoda.

Esta definición del arte por el papel esencial de la imaginación ¿puede considerarse volitiva? No; si lo fuera no podría apelar a un rasgo esencial -es decir, a cierta relación con el objeto real- y, por tanto, no podría calificar de verdadera ni falsa otras definiciones del arte como la que ve en éste cierta verdad o correspondencia con la realidad, que no ha de ser necesariamente la científica. Una definición volitiva sería arbitraria, pero no falsa. Ahora bien, la suya no es una definición arbitraria, cuya área de significado sólo conozca los límites impuestos por una exigencia de claridad, inteligibilidad y utilidad. El área de significado tiene aquí también otros límites; fuera de ellos queda el realismo; es decir, existe un área en el que el concepto de arte como imaginación no es válido. Por tanto, una definición -la de Heyl- es verdadera mientras que otra, la que se aplica fuera de los límites de esa área de significado, es falsa. Pero estos límites han sido impuestos por el objeto mismo, es decir, por un “esencial requerimiento en la creación de las obras de arte”. Así pues, estamos ante una definición del arte no arbitrariamente escogida, sino necesaria, en virtud de la necesidad de ajustarse a un objeto o experiencia real.

La imposibilidad de la definición real residía en la indefinición del área de significado tomando en cuenta su referencia a un objeto. De ahí su arbitrariedad. Ahora bien, si existe un área de significado que tiene su propio referente, la definición del arte ya no puede ser arbitrariamente escogida, o volitiva. Al aceptar Heyl que el arte es imaginación se aferra a cierto rasgo del objeto o de la experiencia artística que le permite decir lo que el arte es sin que pueda considerar que su afirmación sea arbitraria y sin que, por otro lado, pueda reconocer la misma validez -o la misma falta de validez- que la definición del arte como representación de la realidad. Cobra así la posibilidad de una definición real. Pero con ello Heyl no sólo deja la vía libre a semejante definición, sino que cae en el mismo error de la mayor parte de las definiciones reales del pasado: limitar el “área de significado” hasta el punto de descartar del arte -como su antípoda- a un sector importante de la experiencia artística.

Morris Weitz no negará -como Passmore- la existencia del objeto “arte” ni se contentará con una mera definición arbitraria que, a la postre -como hemos visto- abre un portillo a una definición real, sino que tratará de buscar un nuevo criterio definitivo que no rompa con la realidad del arte y que, por el contrario, derive del carácter mismo de la realidad artística la peculiaridad del concepto de arte y de su definición.

En su estudio *The role of Theorie in Aesthetic* M. Weitz considera que las teorías tradicionales han fracasado en su empeño de dar una definición real del arte y que esto obliga a plantear el problema de si tal definición es posible. Definir se entendería aquí como el intento de aprehender un conjunto de propiedades necesarias y suficientes del arte, o de captar una esencia oculta o manifiesta que se podría reconocer en las diferentes obras artísticas.

Morris Weitz tiene razón al rechazar las definiciones propuestas y por ello se justifica plenamente su planteamiento radical de la cuestión. Las teorías anteriores han fracasado, ya que no logran apresar en definitiva un rasgo o conjunto de rasgos que puedan extenderse a todo arte. Pero el problema, a su modo de ver, no reside en la falsedad o limitación de tal o cual definición, sino en la posibilidad misma de definir el arte. En efecto, ¿dar una definición del arte mediante sus rasgos esenciales o conjunto de condiciones necesarias y suficientes no entraña cerrar el concepto de arte y, por tanto, entrar en contradicción con lo que la propia experiencia artística nos ofrece? La respuesta de Morris Weitz es categórica: "La teoría estética es un intento vano lógicamente de definir lo que no puede ser definido, de establecer las condiciones necesarias y suficientes de lo que no posee condiciones necesarias y suficientes, y de concebir el concepto de arte como cerrado cuando su uso revela y exige su apertura.

Así, pues, todo intento de definir realmente lo que el arte es conduce inevitablemente -por una necesidad lógica- a un concepto cerrado. No se trata, por consiguiente, de la limitación o falsedad de tal o cual generalización, sino de la imposibilidad de generalizar determinado rasgo o cierta condición allí donde -como en el arte- la generalización es imposible.

Se parte, pues, de esta premisa: las definiciones tradicionales no definen lo que el arte es realmente porque, en cada caso, presentan como condiciones necesarias y suficientes propiedades o rasgos que no lo son, o, más exactamente, no pueden serlo. O, dicho en otros términos, lo que generalizan no es propio de todo arte, sino de cierto tipo de arte, o del arte en un contexto particular. Morris Weitz abandonará, por ello, esta definición generalizante y buscará una nueva vía para conceptuar el arte. Pero, antes de seguirle por ella y de analizar críticamente la solución que propone, hagamos algunas observaciones previas.

La crítica justa a que somete las definiciones tradicionales prueba, ciertamente, que esas definiciones son falsas o incompletas, pero no prueba que el arte no puede ser definido mediante un rasgo esencial o un conjunto de ellos. Lo que Weitz ha demostrado hasta ahora no es la imposibilidad de definir realmente el arte, sino la necesidad de una definición que responda a la verdadera naturaleza del arte en cuanto realidad abierta que exige, por tanto, un concepto abierto.

Por otro lado, como resultado de su propia crítica, Weitz no puede eludir cierta generalización, pues, ¿qué hace sino generalizar al afirmar que el arte -se sobreentiende que todo arte o el arte en general- no posee condiciones necesarias y suficientes? Y no generaliza asimismo, al afirmar que en el arte toda generalización es, por principio falsa? Finalmente, al subrayar "el carácter expansivo y aventurado del arte, sus cambios constantes y sus creaciones originales" ¿no está practicando lo que ha declarado vano o lógicamente imposible?

En suma, de la falsedad de una serie de generalizaciones (las definiciones tradicionales) ha deducido que en el arte no es posible generalizar. Pero la conclusión misma -la generalización es imposible porque en el arte no hay propiedades comunes, generales- es una generalización aunque en ella se generalice una negación.

Veamos ahora la vía que sigue Morris Weitz después de haber llegado a la conclusión de que hay que abandonar el intento de definir el arte por sus rasgos esenciales o comunes. Como esta definición entraña, a juicio suyo, un concepto cerrado del arte, de lo que se trata, pues, es de buscar un concepto abierto que no entre en contradicción con el carácter del arte que antes se ha señalado.

El modelo de un concepto de ese género lo encuentra en el Wittgenstein de las *Philosophical Investigations*, a propósito del concepto de "juego". Siguiendo este ejemplo y el método utilizado por este filósofo Weitz llega a la conclusión de que así como los diferentes juegos forman una familia entre

cuyos miembros -juegos de cartas, juegos olímpicos, juegos de mesa, etcétera- no hallamos propiedades comunes, sino semejanzas o “parecidos de familia”, así también en lo que llamamos “arte” no se dan propiedades comunes sino rasgos similares, “parecidos de familia”, con la particularidad de que los miembros de esta familia no siempre se parecen de la misma manera. Unos se parecen en unos rasgos y otros en otros. Este concepto de arte produce la impresión de que tiene un carácter abierto, ya que en lugar de propiedades necesarias y suficientes y, por tanto, definitivas, sólo tenemos parecidos diversos o rasgos similares. Pero este concepto de lugar a una serie de problemas que Morris Weitz no puede eludir y que se concentran en esta cuestión : ¿cuándo puedo considerar que aplico correctamente el concepto de arte?

El problema se plantea, con mayor gravedad, justamente porque ya no puedo instalarme en la cómoda posición de las teorías tradicionales. En efecto, si no hay una propiedad común o un rasgo esencial que me permita establecer la línea divisoria entre lo que es arte y lo que no lo es; si sólo dispongo de rasgos familiares que son comunes en unos casos, pero no en otros, ¿cómo puedo distinguir el arte de lo que no lo es? Esto se plantea con una fuerza particular cuando surgen un nuevo fenómeno artístico. ¿Cómo puedo saber si el concepto de arte debe ser extendido o no a ese nuevo fenómeno u objeto artístico?

Hay que reconocer que Morris Weitz, lejos de eludir el problema, se enfrenta a él decididamente tratando de buscar instancias que permitan determinar, en un caso dado, si el concepto de arte debe aplicarse o no, con la particularidad de que las instancias encontradas deben ser de tal género que su ampliación no entrañe -por decirlo así- atrancar la puerta de dicho concepto.

Estas instancias son para Weitz ciertos casos o paradigmas -no exhaustivos- en los que no se pone en tela de juicio su caracterización como arte. De este modo, tendríamos obras artísticas a las que podríamos aplicar el concepto de arte, sin que las condiciones de su aplicación fueran necesarias ni suficientes.

Pero aún admitiendo que exista hoy una serie de casos o de obras artísticas incuestionables habría que tener presente -a juicio nuestro- que lo que no se cuestiona hoy fue cuestionado ayer, y que, por tanto, habría que examinar el problema de cómo y por qué el arte discutido o negado en otros tiempos (el arte prehispánico, el barroco o el impresionismo) llega convertirse en un caso cuyo estatuto artístico hoy ya no se pone en tela de juicio. Si examináramos este punto, llegaríamos indudablemente a la conclusión de que lo que llevó a la conciencia estética correspondiente a negar a esos casos su condición de arte fue justamente el empeño en buscar parecidos o similitudes con un arte anterior o vigente que, por entonces, se tenía como incuestionable. Y que sólo cuando la conciencia estética dejó a un lado los rasgos familiares y fijó su atención precisamente en lo que no se parecía al arte incuestionable, se pudo aplicar el concepto de arte a lo que hasta entonces se le negaba la condición de tal.

Con lo anterior hemos adelantado, en cierto modo, la solución de Weitz al problema de cómo aplicar correctamente el concepto de arte, así como nuestra propia crítica a esa solución. Pero detengamos un momento nuestros pasos, y volvamos a plantear el problema con respecto al arte de nuestro tiempo, al que en más de una ocasión -y sobre todo, a algunas de sus manifestaciones creadoras más originales- se le ha negado el derecho a ser considerado arte. ¿Qué es lo que garantiza la extensión del concepto de arte a nuevos productos que rompen -en muchos aspectos- con las obras artísticas incuestionables de un pasado más o menos inmediato?

Morris Weitz aborda el problema de las condiciones de aplicación del concepto de arte en un terreno concreto, con respecto a la novela contemporánea de Dos Pasos, V. Wolf y Joyce. ¿Qué es lo que permite

extender el concepto de arte, o de novela en particular, a estos nuevos productos, o a esta nueva fase de la novelística? Weitz señala que en estas novelas hay un elemento narrativo, ficción, ciertos caracteres y diálogo -como en las novelas del pasado-, pero también una secuencia temporal irregular en la trama y otros elementos que no se dan en la novela tradicional. Es decir, en unos aspectos se parecen a las novelas que hoy se reconocen como tales, pero en otros, no. Ahora bien, lo que permita caracterizar esos nuevos productos como novelas no es la presencia de ciertas propiedades definitivas -necesarias y suficientes-, sino su “parecido de familia” con las novelas que reconocemos como tales, es decir, que hoy son incuestionables para nosotros. De este modo, el concepto de arte (o de novela) se extiende a nuevas creaciones novelísticas en virtud de una decisión al reconocer en éstas “parecidos de familia”.

Pero, cabe que preguntemos: ¿qué alcance puede tener en el arte este criterio de reconocimiento o de aplicación del concepto de arte que nos propone Morris Weitz?

El reconocimiento se opera, según él, teniendo como instancias ciertos casos o paradigmas. Un nuevo producto sólo puede ser caracterizado como artístico en relación con ellos. Por esta razón, hay que descartar los rasgos entre los cuales no descubrimos un “parecido de familia” y tomar en cuenta aquellos que muestran una semejanza. Resulta así que la similitud con un caso incuestionable se convierte en criterio de aplicación del concepto de arte a un nuevo producto, y que, por tanto, lo que permite juzgar una obra como obra artística no es lo que hay en ella de nueva, de única e irrepetible -es decir, de creación- sino lo que comparte con otra ya existente e incuestionable. O sea, una obra ; por su parecido con otra, y no por lo que hay de ruptura o de distinto en ella. Pero si en una obra de arte se toma en cuenta, ante todo, su parecido con otras y excluyo sus diferencias, su innovación u originalidad, este criterio de reconocimiento descartará necesariamente lo que hay de específico -y su especificidad está ligada a su carácter creador - en dicha obra.

Pero hay más; si una obra nueva se parece a otra anterior, incuestionable, por varios rasgos y no por uno solo, ¿cuál o cuáles son los rasgos que garantizan la ampliación correcta del concepto de arte? Si se trata de una decisión, ¿en qué debo fundarla si no quiero caer en el más radical subjetivismo?

Tal vez habría que establecer una “tipología de parecidos” o un criterio de jerarquización o valoración de los parecidos de familia”. Pero, un mayor parecido de por si no podría considerarse como una condición más correcta de aplicación del concepto. De ser así, las obras de los imitadores -por ofrecer una mayor semejanza- permitirían una aplicación más correcta del concepto. Podrían argüirse -y con razón- que no se trata de un tipo de semejanza superficial, epidérmica; pero entonces habría que distinguir entre una semejanza externa -como , por ejemplo, entre Lorca y sus imitadores- y una semejanza profunda, esencial entre dos obras de arte igualmente creadoras -entre Góngora y el Alberti de Cal y Canto, por ejemplo-. En ese caso, habría que establecer el criterio de distinción y valoración de los “parecidos de familia”, y establecerlo además sobre la base del reconocimiento de un rasgo esencial y necesario en todo arte.

Finalmente, si los rasgos semejantes no son condiciones necesarias para aplicar el concepto de arte ¿por qué he de atenerme necesariamente a lo que hay de parecido entre dos o más obras, y no a aquellos en que no se parecen? Una obra puede parecerse a otra de un modo tan superficial y externo que justamente este tipo de parecido es el que nos lleva a no aplicarle el concepto de arte. Otras, en cambio, no pareciéndose a ella -a una obra muestra del pasado- tendrá derecho a que se le aplique dicho concepto.

En suma, el criterio de reconocimiento de “parecidos de familia” en un nuevo producto artístico no garantiza la necesidad de extender a él el concepto de arte.

Morris Weitz pretendía escapar -con su criterio del reconocimiento wittgensteiniano de “parecidos de familia”- a esto que él presenta como un dilema: o concepto abierto del arte, pero entonces habría que excluir todo rasgo esencial ; o aceptación de rasgos esenciales en el arte, pero en este caso tendríamos un concepto cerrado de él.

Así, pues, en lugar de rasgos esenciales, rasgos semejantes que no se presentan como condiciones necesarias. Pero ¿qué carácter tendría la semejanza de un nuevo producto con cierto caso o paradigma? Un parecido determinado no sería necesario, entendido como rasgo que habría que buscar en todos los casos; pero, evidentemente, la semejanza -que podría adoptar manifestaciones diversas- obraría como una condición necesaria en todos los casos. Es decir, sólo estableciendo la similitud o el parecido con un paradigma podría aplicarse el concepto de arte, aunque quedara como una decisión -no fundada necesariamente y, por tanto, subjetiva- el escoger tal o cual rasgo. En definitiva, la semejanza -y, no ciertamente, una serie de rasgos semejantes establecidos de una vez y para siempre- operaría como condición necesaria y suficiente. Si un nuevo producto se parece por A,B,C, etcétera, a un paradigma, será artístico; si otro se parece por los rasgos D, E, F, etcétera, también lo será. Tendríamos así una variación constante en la semejanza, pero esto no alteraría lo que señalábamos antes: que una obra de arte habría que juzgarla como tal no por su innovación u originalidad, por su vitalidad creadora, sino por su semejanza con lo ya creado. De este modo, lo creado se convertirá en condición necesaria de toda nueva creación, y el estatuto de ésta se volvería precario y discutible -como ocurrió en otros tiempos con el arte prehispánico barroco o impresionista- precisamente por romper con los casos ejemplares o paradigmas. Este peso específico de lo ya creado, de lo incuestionable, del paradigma, en la aplicación del concepto de arte, entrañara constantemente la posibilidad -realizada en el pasado- de que el concepto de arte se aplicara incorrectamente, es decir, cerrándolo, en virtud del estatuto incierto, precario, de los rasgos nuevos que rompen con los “parecidos de familia”.

Vemos, pues, que Weitz ha fracasado en su intento de salvar la apertura del concepto de una realidad que es de por sí apertura; es decir, expansión continua y constante innovación y creación. Ciertamente el empeño de captar un rasgo esencial -característico de las definiciones tradicionales- que, a la postre resultaba no serlo, contribuía efectivamente a cerrar su concepto. Pero de esto no puede deducirse -como hace M. Weitz- que sea imposible lógicamente definir el arte por sus rasgos esenciales, ya que ello significaría cerrar lo que por su naturaleza -es decir, por esencia- es abierto. En efecto, al rechazarse las definiciones tradicionales se presupone la existencia de una naturaleza del arte de la que no dan cuenta esas definiciones. Pues bien, lo que debe buscarse es una definición que, lejos de entrar en contradicción con lo que el arte es -como realidad abierta-, corresponda a ella. El concepto del arte se cierra cuando lo que lo caracteriza como realidad abierta, nueva y creadora, no es recogido en él. De ahí la contradicción en que incurren las definiciones tradicionales. Pero no se trata de una situación insuperable o de una imposibilidad lógica de definir el arte.

En efecto, si las características definitivas de las teorías tradicionales no son necesarias y esenciales porque no toman en cuenta el carácter abierto del arte -como actividad abierta, innovadora y creadora- es justamente esa característica la primera que hay que tener presente en su definición. El concepto del arte ha de ser abierto porque la realidad artística -como creación- está siempre abierta. Es decir, la apertura -entendida como proceso constante de creación de aparición de nuevos movimientos, corrientes, estilos, y de nuevos productos artísticos, únicos e irrepetibles- está en la esencia misma del arte. Una definición del arte no será cerrada si su apertura entra como un rasgo esencial en ella. De este modo, la definición de lo abierto (el arte) no dará lugar a un concepto cerrado, y el intento de definirlo no sería, en modo alguno, una imposibilidad lógica.

De acuerdo con este concepto abierto, el arte será una actividad humana creadora y la obra artística un artefacto, u obra humana hecha con arte. Cualquiera que sea el tipo de arte que consideremos o la fase histórica en que se presente, encontramos en esta actividad humana como denominador común el ser proceso de creación o producción de un nuevo objeto, de una nueva realidad; la obra de arte se presenta, a su vez, como un producto y, en este sentido, como un objeto humano o humanizado.

Con esto caracterizamos el arte y a los productos artísticos de un modo genérico como actividad creadora y como objeto humano creado o producido, pero el hombre no sólo manifiesta su capacidad creadora en este terreno y de ahí la necesidad de diferenciar el arte y sus productos de otras formas de actividad creadora o productora humana y de los frutos de éstas. Como forma específica de la actividad humana creadora, el arte se diferencia de la ciencia -en cuanto actividad que conduce a la creación o producción de conceptos- ya que la creación artística es proceso de formación de una materia dada en la que se objetiva o plasma ciertas cualidades humanas; por otro lado, a diferencia del trabajo físico, que es también proceso de formación o transformación de una materia en la que se objetiva también el hombre, en el arte lo determinante no es la adecuación de la forma a una función utilitaria, sino a un contenido humano; es decir, su significación y expresividad humana.

Este rasgo de la creatividad por el cual emerge un nuevo objeto o producto humano, es una actividad práctica, objetiva, en cuanto transformación de una materia dada, pero a la vez, dado que se trata de un proceso práctica, objetiva, en cuanto transformación de una materia dada, pero a la vez, dado que se trata de un proceso transformador consciente, es una actividad subjetiva y objetiva, espiritual y material, es decir proceso de objetivación de determinado contenido espíritu humano (objetivación o exteriorización de la subjetividad humana), y proceso práctico de transformación y -por tanto-, de humanización de una materia dada. El arte es, en este sentido, objetivación práctica y, a la vez, expresión objetivada o creada. Esta nueva realidad, este nuevo producto, no es sólo objetivación o expresión, sino comunicación de lo plasmado o expresado en él. La obra de arte comunica algo en cierta forma. Pero no comunica algo exterior a ella -un contenido preartístico-; lo que comunica no puede ser separado de la forma en que se comunica. El arte es comunicación es un sentido específico ya que en él aparece en unida indisoluble lo comunicado y el medio o forma de comunicación. La comunicabilidad es, pues, un rasgo esencial del arte y, mediante ella, éste afirma, a su vez, su carácter social. La socialidad del arte se pone de manifiesto no sólo en su condicionalidad social y en el conjunto de ideas, valores y sentimientos del hombre social que lo nutre, sino ante todo en su naturaleza comunicativa. Finalmente el arte se halla en una peculiar relación con la realidad; en primer lugar, en cuanto que como objeto producido por el hombre se integra no sólo en determinada realidad histórica y social, sino que -a través del tiempo, sobreviviendo a la propia realidad histórica y social en que surgió, forma parte de realidades humanas y sociales diversas que se suceden históricamente. Pero, a su vez, el arte se halla en cierta relación con la realidad circundante, la cual entra en la otra de arte como realidad reflejada, idealizada, simbolizada, distorsionada, soñada o negada.

Estos rasgos se dan en unidad indisoluble. La creación -que no es exclusiva del arte- adquiere su especificidad artística como doble e indisoluble proceso de transformar una materia y de dar forma a un contenido que queda así objetivado o materializado en ella. La objetivación es propiamente artística en cuanto que no es sólo práctica, material, sino creadora. La comunicación no es transmisión de un contenido preexistente, sino que entraña la creación de los medios expresivos o de comunicación que son inseparables de lo que se comunica. Por último, la relación con la realidad puede ser diversa, pero solamente será propiamente artística en cuanto que a) entraña la creación de una nueva realidad,

y b) implica una transformación de todo ingrediente real (como objeto estímulo, motivación o punto de referencia de la obra de arte). Vemos, pues, que el carácter creador del arte es el gozne con el cual se fijan los restantes rasgos esenciales que hemos señalado.

El arte es, pues, una actividad humana práctica creadora mediante la cual se produce un objeto material, sensible, que gracias a la forma que recibe una materia dada expresa y comunica el contenido espiritual objetivado y plasmado en dicho producto u obra de arte, contenido que pone de manifiesto cierta relación con la realidad.

Esta definición entraña un concepto abierto del arte, como realidad abierta, en un primer sentido: en cuanto que no pretende definir lo que es el arte en una fase históricamente determinada; es decir, en cuanto que no pretende decirnos lo que el arte es en un contexto determinado, con todos los rasgos particularmente importantes que el arte puede presentar en ese contexto; por ejemplo, el rasgo de la representatividad, o carácter de reflejo artístico de la realidad, que presenta por ejemplo, la pintura renacentista o el realismo novelístico y pictórico del siglo pasado. Nuestra definición dice lo que el arte es esencialmente, en general, y no lo que puede ser esencial sólo en un contexto determinado. Ciertamente, lo que el arte sea en un movimiento o periodo artístico concreto, implicará necesariamente los rasgos esenciales antes señalados, y particularmente su condición de actividad práctica creadora. Pero los implicará sin que ello cierre, en modo alguno, la realidad abierta del arte que se pone de manifiesto en los diversos rasgos que puede mostrar en diferentes contextos.

Veamos, por ejemplo, el rasgo antes señalado del arte como reflejo, representación verídica o conocimiento de la realidad. Este rasgo no se da en todo arte sino en la forma específica del realismo - en un sentido amplio sin riberas rígidas, pero con riberas -y, por otro lado, no pueden aplicarse a la música o a la pintura no figurativa, es decir, a un arte que no recurre a elementos representativos y no mantiene, por tanto, una relación icónica o de correspondencia con la realidad. El reflejo artístico, por importante que sea en una etapa determinada del arte, no es sino una de las formas posibles de relación de éste con la realidad. Así, pues, de los rasgos esenciales que antes hemos señalado no se deduce necesariamente que el arte haya de ser siempre, y en todos los casos, representación o reflejo de la realidad. Se ha dado históricamente, se da en la actualidad y puede darse en el futuro un arte representativo, pero sólo se ha dado y se dará cumpliendo las condiciones necesarias de todo arte que hemos señalado y, ante todo, como actividad práctica creadora. La obra artística es un producto de esta actividad y como tal tiene una realidad propia, peculiar, que ha cumplido y puede cumplir -como reflejo artístico- una función cognoscitiva. Pero ésta se halla muy lejos de agotar las funciones o reflejo artístico de la realidad al que se halla vinculado el cumplimiento de esa función cognoscitiva no puede considerarse como un rasgo esencial de todo arte, y, por ello, no lo hemos incluido junto a los que hemos señalado como tales.

Nuestra definición entraña un concepto abierto del arte en un segundo sentido: en cuanto que no entra en contradicción con ninguno de los sectores o ramas del arte ni tampoco con ninguna de las formas concretas que éste adopta históricamente.

Los rasgos esenciales antes señalados responden a la experiencia artística en general tanto a la que se particulariza en las diferentes artes como a la que se diversifica y varía históricamente. Nuevos estudios pueden ahondar en esos rasgos e incluso añadir otros nuevos sin que éstos entren en contradicción con aquéllos, ya que unos y otros expresan la naturaleza abierta, creadora, del arte.

La negación de esos rasgos esenciales por un tipo de actividad que alguien se empeñara en llamar "arte" implicaría un uso ilegítimo de esta palabra. Por ejemplo, un objeto que fuera el producto de una transformación práctica sin que, por otro lado, fuese expresiva y significativa, no sería propiamente un

objeto artístico. Un producto de nuestra imaginación, no exteriorizado o materializado, tampoco podría ser caracterizado como tal. En cambio, objetos nuevos, producidos por el hombre cuyas características no corresponden -o "no se parecen"- a las de los objetos artísticos tradicionales, no dejarían, por ello, de ser artístico, siempre que mostraran los rasgos esenciales de todo arte, u obra artística, que hemos señalado. Así, por ejemplo, un cuadro de Fontana no se parece a un cuadro tradicional en tanto que superficie plana, lisa y continua en la que se combinan de diverso modo líneas y colores para lograr cierta significación y expresividad humanas. En un cuadro de Fontana la superficie es agujereada o cortada, se alternan líneas de trazos y líneas de cortes y en lugar de la superficie lisa, hay como una herida abierta en el lienzo. Ahora bien, aunque este nuevo producto no corresponde a una característica importante de los cuadros tradicionales no por ello dejará de ser un cuadro si en él se dan efectivamente los rasgos esenciales que, como propiedades comunes y necesarias, han de compartir las creaciones artísticas del pasado y del presente.

En conclusión, lo que permite extender el concepto de arte a nuevos productos de la actividad práctica creadora del hombre no es su parecido con obras paradigmáticas o incuestionables -con las cuales por otro lado pueden parecerse de un modo externo o superficial-, sino el hecho de compartir los rasgos esenciales que hacen del arte una realidad abierta, es decir, sujeta a un proceso constante de originalidad y creación. El concepto de arte que responda a esa realidad será necesariamente un concepto abierto y, de acuerdo con él, será posible definir el arte sin caer en la falsa generalización de las definiciones tradicionales ni darle a lo nuevo un estatuto precario e incierto con relación a las creaciones ya existentes. En suma, este concepto del arte nos permite definirlo realmente y su definición, por su carácter abierto, lejos de constituir una imposibilidad -lógica o de otro género- responde a su naturaleza abierta, creadora y constantemente cambiante.

Notas bibliográficas

¹ Adolfo Sánchez Vázquez, *Estética y marxismo*, Tomo I, México, Ediciones Era, pp. 152- 169.

² Cfr. R. G. Collingwood, *Los principios del arte*, trad. de H. Flores Sánchez. Fondo de Cultura Económica, México-Buenos Aires, 1960.

³ Cfr. W. Worringer, *Abstracción y naturaleza*, trad. de M. Fremk, Fondo de Cultura Económica, México-Buenos Aires, 1953, p. 134.

⁴ *Ibid.*

⁵ Bernard C. Heyl, *New Bearings in Esthetics and Art Criticism*, Yale University Press, 1943 (Fourth printing 1957)

⁶ Whitehead and Russell, *Principia Mathematica*, Cambridge, Mass., 1910. Cita de Heyl.

Cien Títulos Fundamentales sobre el Pensamiento Latinoamericano

- 1- Abellán, José Luis. Filosofía española en América: 1939-1966. Madrid, Ediciones Guadamarra y Seminarios y Ediciones, 1967. 325 pp.
- 2- La idea de América: origen y evolución. Madrid Editorial Istmo, 1972. 220 pp. (Col. Fundamentos, 23).
- 3- Alvares de Miranda, Angel. Perfil Cultural e Hispanoamérica, Madrid, Cultura Hispánica, 1950.
- 4- Albornoz, Orlando. Introducción a la historia del pensamiento social. Caracas, M.A. Gracia e hijo, 1964. 46 pp.
- 5- Arciniegas, Germán y otros. Tres ensayos sobre nuestra América, por Germán Arciniegas, Carlos Alberto Floria y Salvador Cruz. París, 1964. 164 pp. (Biblioteca Cuadernos).
- 6- Ardao, Arturo. Filosofía de la lengua Española, Montevideo, Alfa, 1963, 176 pp. , Col. Carabela, 16.
- 7-, La filosofía en el Uruguay en el siglo XX, México, FCE 1956, 193 pp. Col. Tierra Firme.
- 8- Ardiles, Osvaldo Hugo Assman y Mario Casalla. Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana. Buenos Aires, editorial Bonum, 1974.
- 9- Barreiro, Julio y otros. El destino de latinoamérica: lucha ideológica. Montevideo, Editorial Alfa, 1969. 146 pp., (Col. Libros populares, 28).
- 10- Cabezas de Betty. América latina, una y múltiple: ensayo teórico y metodológico de tipología social. Santiago de Chile, DESAL, 1968. 337 pp.
- 11- Cardiel reyes, Raúl. Los filósofos modernos en la independencia latinoamericana. México, Universidad Nacional Autónoma de México, Escuela Nacional de Ciencias Políticas y Sociales, 1964. 304 pp.
- 12- Carrillo Narváez, Alfredo. La trayectoria del pensamiento filosófico en Latinoamérica, Quito, Casa de Cultura Ecuatoriana, 1959, 334 pp.
- 13- Caturelli, Alfredo. La filosofía en Hispanoamérica. Córdoba, Argentina, Universidad Nacional de Córdoba, Facultad de Filosofía, Instituto de Metafísica, 1953. 32 pp.
- 14-, La filosofía en Argentina actual, Córdoba (Argentina), Universidad de Córdoba, 1962, 113 pp., Col. Ensayos y Estudios.
- 15- Caturella Brú, Victoria de. Cuales son los grandes temas de la filosofía latinoamericana. México, Editorial Novaro-México, 1959. 254 pp. (Col. Quiero Saber 22).
- 16- Cerutti Guldberg, Horacio. Filosofía de la liberación latinoamericana, México, FCE, 1983, 326 pp.
- 17- Hacia una metodología de la historia de las ideas (filosóficas) en América Latina, Jalisco (México), Universidad de Guadalajara, 1986.

- 18- Coronel Urtecho, José. Reflexiones sobre la historia de Nicaragua de Gaínza a Somoza. León, Nicaragua, Instituto histórico Centroamericano, 1962. 2 Vols.
- 19- Crawford, Wilian Rex. Pensamiento latinoamericano de un siglo, México, Limusaewiley, 1966, 341 pp.
- 20- Cruz Costa, J. Panorama de historia de filosofía no Brasil, Sao Paulo, Culrix, 1960, 132 pp., Col. Letras Brasileiras.
- 21- Dussel, Enrique D. Filosofía de la liberación, México, Edicol, 1977.
- 22- Introducción a una filosofía de la liberación latinoamericana, México, Extemporáneos, 1977.
- 23- Eguiagaray, Francisco. El padre Feijóo y la filosofía de la cultura de la época. En Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1964. 184 pp. (Colección Pensamiento Político).
- 24- Fornet Betancourt, Raúl. Problemas actuales de la filosofía en Hispanoamérica, Buenos Aires, Fundación para el estudio del Pensamiento Argentino e Iberoamericano, 1985.
- 25- Franca, L.A. Filosofía no Brasil, Río Janeiro, 1978.
- 26- Francovich, Guillermo. La filosofía en Bolivia, La Paz (Bolivia), Juventud, 1966.
- 27- Frondizi, Risieri. El hombre y los valores en la filosofía latinoamericana del siglo XX, Antología, (México, FCE), 1975.
- 28- Panorama de la filosofía latinoamericana contemporánea. Tucumán, 1944, 32 pp.
- 29- Gandía, Enrique de. Las ideas políticas de la independencia americana. Buenos Aires, Ediciones de Palma, 1968, 931 pp.
- 30- Gaos, José. Antología del pensamiento de la lengua española en la Edad Contemporánea, México, Séneca. 1945.
- 31- Sobre Ortega y Gasset y otros trabajos de historia de las ideas en España y la América Española. México, Universidad Nacional Autónoma, 1957. 406 pp.
- 32- Filosofía Mexicana de nuestros días, México, UNAM, 1954, 358 pp.
- 33- García Bacca, J.D. Antología del pensamiento filosófico venezolano, Caracas, Ministerio de Educación, 1954-1964, 3 vols.
- 34- Gómez Robledo, Antonio. Idea y experiencia de América, México, FCE, 1958.
- 35- Haya de la Torre, Víctor Raúl. ¿A dónde va Indioamérica?, Santiago de Chile, Ercilla, 1935 (2a. ed.).
- 36- Hernández Arregui, Juan José. ¿Qué es el ser nacional?. La conciencia histórica iberoamericana, Buenos Aires, Plus Ultra, 1973, 306 pp.
- 37- Ingenieros, José. La evolución de las ideas argentinas, Buenos Aires, Futuro, 1961, 2 vols.
- 38- Insúa Rodríguez, Ramón. historia de la Filosofía en Hispanoamérica, Guayaquil, Imprenta de la Universidad, 1945 (2 ed. 1949). 339 pp.
- 39- Jaramillo Uribe, Jaime. El pensamiento colombiano en el siglo XIX, Bogotá, Temis Ltda., 1982, 448 pp.
- 40- Kempff Mercado, Manfredo. Historia de la Filosofía en Latinoamérica. Santiago de Chile, Empresa Editorial Zig-Zag, 1958. 218 pp., (Colección Textos de Estudios).
- 41- Kinhide, Mushakohi, et al. Cultura y creación intelectual en América Latina, México, Siglo XXI, 1984.

- 42- Larroyo, Francisco .La filosofía americana, su razón y sin razón de ser, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1958. 319 pp.
- 43- Tipos históricos de filosofar en América, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1959.13 pp.
- 44- Láscaris, Constantino. Historia de las ideas en Centroamérica.San José, Editorial Universitaria Centroamericana (EDUCA), 1970.485 pp., (Colección Seis)
- 45- Levene, Ricardo. El mundo de las ideas y la revolución hispanoamericana de 1810. Santiago de Chile, Facultad de Derecho, 1956.324 pp.
- 46- Lipschutz, Alexander. Seis ensayos filosóficos marxistas, 1959-1968, Santiago de Chile, Editorial Andrés Bello, 1970.208 pp.
- 47- Llosa P, Jorge Guillermo. Figuras y motivos de la filosofía contemporánea. Lima,Sociedad Peruana de Filosofía,1960.121 pp., (colección Plena Luz, Pleno Ser).
- 48- Mayagoitua, P. Ambiente filosófico dela Nueva España.México, Editorial Jus, 1945, 246 pp.
- 49- Medin Tzvi, Leolpoldo Zea. Ideología y filosofía de América Latina, México, UNAM, 1983.
- 50-Miró Quesada, Francisco. Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano, México, FCE, 1974, 239 pp., Colección Historia de las ideas en America Latina.
- 51- , Proyecto y realización del filosofar latinoamericano, México, FCE,1981,Col. Tierra Firme.
- 52- Molina , Enrique. Filosofía americana.Ensayos.París, Casa editorial Garnier Hermanos, 1914, 295 pp.
- 53-, La filosofía en Chile en la primera mitad del siglo XX. Ed. Nacimiento, Santiago de Chile, 1953.
- 54- Nicol Eduardo. El problema de la filosofía hispánica. Madrid, Editorial tecnos, 1961. 279 pp., (Obras de Eduardo Nical, 8).
- 55- O'Gorman, Edmundo. La invención de América, México, FCE, 1959 (2a. ed. aument. 1977), 193 pp., Col. Tierra Firme.
- 56- Orrego, Antenor. Hacia un humanismo americano, Perú, Editorial Juan Mejía Baca, 1966. 331 p.
- 57- Paz, Octavio. El laberinto dela soledad. México, Cuadernos Americanos, 1950.
- 58- Portilla, Miguel León. La filosofía náhuatl, México, 1956.
- 59- Posada, Francisco.Los orígenes del pensamiento marxista en latinoamérica. La Habana , Casa de las América, 1968. 65 pp.
- 60- Posada Mejía, Germán. Nuestra América. Notas de historia cultural. Bogotá, Imprenta Nacional, 1959, 369 pp. (Publicaciones del Instituto Caro y Cuervo,14).
- 61- Ramos, Samuel. Perfil del hombre y la cultura en México, México, Imprenta Mundial, 1934.
- 62- Raat, Willian D. El positivismo durante el porfiriato, México, SeptSentas, 1975
- 63- Roig, Arturo Andrés. Esquema para una historia de la filosofía ecuatoriana, Quito, Universidad de Quito, 1982, 194 pp.
- 64-, Filosofía, Universidad y filosofía en América Latina, México, UNAM, 1981.
- 65-. Teoría y crítica del pensamiento Latinoamericano, México, FCE, 1981, 331 pp., Col. Tierra Firme.
- 66- Romero, Francisco. Filosofía de la persona y otros ensayos de filosofía. Buenos Aires, Editorial Losada, 1944, 132 pp. (Biblioteca Contemporánea).

- 67- Filosofía de ayer y hoy. Buenos Aires, Editorial Argos, 1947. 171 pp. (Biblioteca Contemporánea).
- 68-, Sobre la filosofía en América. Buenos Aires, Editorial Raigal, 1952. 135 pp (Colección Problemas de la cultura Americana).
- 69- Salazar Bondy, Augusto. ¿Existe una filosofía en nuestra América?, México, siglo XXI Editores, 1968. 133 pp. Col. Mínima.
- 70-, Sentido y problemas del pensamiento filosófico hispanoamericano. Lawrence, Kansas, The University of Kansas Press, 1969. 29 pp.
- 71-, Historia de las ideas en el Perú Contemporáneo, Lima. F. Moncloa, 1965. 2 Vols.
- 72- Sánchez, Luis Alberto. Vida y pasión de la cultura en América. Santiago de Chile, Editorial Ercilla, 1935 pp. (Biblioteca América, XVI).
- 73- Sánchez Villaseñor, José. La crisis del historicismo y otros ensayos, México, Editorial Jus, 1945, 242 pp.
- 74- Schwartzmann, Félix. El sentido de lo humano en América. Ensayos de antropología filosófica. Tomo I. Santiago de Chile, Universidad de Chile, Facultad de filosofía y Educación, Instituto de Investigación Histórico-Cultural, 1950. 298 pp.
- 75-, El sentido de lo humano en América. Antropología de la filosofía y Educación. Tomo II. Santiago de Chile, Universidad de Chile, Facultad de Filosofía y Educación, 1953. 219 pp.
- 76- Sciacca, Michele Federico. La filosofía de hoy ; de los orígenes románticos de la filosofía contemporánea hasta los problemas actuales. Barcelona, España, Luis Riracle, 1956. 542 pp.
- 77- Sarti, Sergio. Panorama de la filosofía hispanoamericana contemporánea, Milán, Cisalpino-Goliarca, 1976, 738 pp.
- 78- Serrano Caldera, Alejandro. Filosofía y crisis. Managua, Editorial Nueva Nicaragua, 1984.
- 79- Sierra Mejía, R (Comp.). La filosofía en Colombia, Bogotá, Nueva Biblioteca Colombiana de Cultura / Presidente de la República, 1985. 251 pp.
- 80- Soler, Ricaurte. Estudios sobre la historia de las ideas en América. Panamá, Imprenta Nacional, 1959. 119 pp.
- 81-, Idea y cuestión nacional latinoamericana, México, Siglo XXI, 1980.
- 82-, La filosofía actual en América Latina, México Grijalbo, 1976.
- 83- Stebb, Martín S. América Latina en busca de una identidad: modelos del ensayo ideológico hispanoamericano 1890-1960, Caracas, Monte Avila, 1967, 347 pp.
- 84- Torchia Estrada, Juan Carlos. La filosofía del siglo XX. Buenos Aires, editorial Atrántida, 1955. 347 pp. (Col. Oro de Cultura General).
- 85- Uslar Pietri, Arturo. La otra América. Madrid, Alianza Editorial, 1975. 238 pp. (Col. de bolsillo).
- 86- Valle, Rafael Heliodoro. Historia de las ideas contemporánea en centro América, México, FCE, 1960, 306 pp., Col. Tierra Firme.
- 87- Vasconcelos, José. Historia del pensamiento filosófico, México, UNAM, 1937, 578 pp.
- 88-, La raza cósmica: misión de la raza iberoamericana, París, Agencia Mundial de Librería, 1926.
- 89- Villegas, Abelardo. La filosofía de los mexicanos, México, FCE, 1960, México, UNAM, 1979, 235 pp.

- 90-, Panorama de la filosofía iberoamericana actual . Buenos Aires, Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1963, 111 pp., (Biblioteca de América del tiempo nuevo, 15.)
- 91-Vitier, Medrano. La filosofía en Cuba, México, FCE, 209 pp.
- 92- Wagner de Reyna, Alberto. La filosofía en iberoamerica, Lima, Sta.María, 1949, 112 pp.
- 93- Ycaza Tijerino, Julio. Originalidad de Hispanoamérica. Madrid, Editorial Cultura Hispánica, 1952, 196pp., (Cuadernos de Monografía).
- 94- Zavala, Silvio. Ensayos sobre la colonización española en América. Prólogo de José Torre Revello. Buenos Aires, Emecé Editores, 1944. 195 pp.
- 95-, La filosofía política de la conquista de América. México, FCE.,1947.193 pp., (Colección Tierra Firme).
- 96- Zea, Leopoldo.La filosofía americana como filosofía sin más.,México, siglo XXI, 1969 (1a.ed.1986) pp., Col. Mínima,no.30.
- 97- La filosofía de la historia americana, México, FCE,1978, Col.Tierra Firme.
- 98- El pensamiento latinoamericano, Barcelona, Ariel,1976, 542 pp., Col.Demos. Biblioteca de ciencias Políticas .
- 99- Filosofía Latinoamericana, México, Edicol, 1976.
- 100-Precusores del pensamiento latinoamericano contemporáneo, México, SepSentas, 1971, 224 pp.

Algunos Pensadores Latinoamericanos del Siglo XX

ARGENTINA :

Alejandro Korn.
Francisco Romero.
Carlos Astrada.
Risieri Frondizi.
Octavio Nicolas Derisi.
Mario Bunge.
Anibal Sánchez Reulet.
Enrique Dussel.
Arturo Andrés Roig.
Rodolfo Kusch.
Horacio Cerutti Guldberg.
Jorge Gracia.
Juan Carlos Scannone.

CHILE:

Pedro León Loyola.
Humberto Díaz Casanueva.
C. Finlayson.
Jorge Millas.
Juan Rivano.
Ciro Schmidt Andrade.

URUGUAY:

Arturo Ardao.
Emilio Uribe.
Alberto Zum Felde.
Juan Llambías de Azevedo.

PARAGUAY:

Oswaldo Chávez.
Heriberto Campos Cerver
Mariano Ibérico.

PERU:

Honorio Delgado.
Alejandro 'Deustua.
Alberto Wagner de Reyna.
Francisco Miró Quesada.
Augusto Salazar Bondy.

BOLIVIA:

Guillermo Francovich.
Raimundo Farías.

BRASIL:

Jackson de Figueiredo.
Alceu de Amorós Lima.
Euryalo Cannabrava.
Vicente Pereira da Silva.

COLOMBIA:

Rafael Carrillo.
Danilo Cruz Velez.
Luis E. Nieto.

VENEZUELA:

Luis Villalba.
Rafael Pizzani.
Cayetano Betancourt.
J.A. Nuño Montes.
Ernesto Mayz Vallenilla.
Angel J. Capelletti.
Juan David Garcia Bacca.

CUBA:

Roberto Agramonte.
Raúl Roa.
E. F. Camus.
Medardo Vitier.
Rosaura Garcia Tuduri.
Raúl Fornet - Betancourt.
Pablo Guadarrama.

ECUADOR:

Ramón Insúa Rodríguez.

GUATEMAL:

J.J Arévalo.
Vicente Quintero.

COSTA RICA:

Alejandro Aguilar Machado.
Constantino Láscaris.

PANAMA:

Ricaurte Soler.

REPUBLICA DOMINICANA:

Andres Avelino.

MEXICO:

José Vasconcelos.
Antonio Caso.
Samuel Ramos.
Eduardo Garcia Maynez.
Francisco Larroyo.
Antonio Gómez Robledo.
Leopoldo Zea.
Eli de Gortari.
Adolfo Sánchez Vásquez.
Luis Villoro.
Wonfilio Trejo.

NICARAGUA:

Santiago Argüello.
Pablo Antonio Cuadra.
José Coronel Urtecho.
Camilo Vigil Tardón.
Alejandro Serrano Caldera.
José Emilio Balladares Cuadra.
Carlos Miranda.
Fernando Benanvente.
Ricardo Pasos Marciaq.
Juan Bautista Arríen.
Jorge Alvarado Pisani.



ARDAO, ARTURO (1912-), nació en Uruguay. Fue director del Instituto de Filosofía de la Facultad de Humanidades y Ciencias en la Universidad de la República del Uruguay e investigador del Centro de Estudios Latinoamericanos Rómulo Gallegos, en Caracas, Venezuela. En el año de 1991 por su labor ensayística le fué otorgado el Premio de la Organización de los Estados Americanos OEA, "Gabriela Mistral", compartido con el escritor nicaraguense Pablo Antonio Cuadra.

Entre sus principales obras se encuentran: *Espiritualismo y positivismo en el Uruguay* (1950); *La filosofía en el Uruguay en el siglo XX* (1956); *Racionalismo y liberalismo en el Uruguay* (1962), *Filosofía de la lengua española* (1963) e *Historia y evolución de las ideas filosóficas en América Latina* (1977), entre otras.

BALLADARES CUADRA, JOSE EMILIO (1945-1989), nació en León, Nicaragua y murió en San José, Costa Rica. Filósofo y ensayista. De joven obtuvo el premio "Mariano Fiallos Gil" de la Universidad Nacional Autónoma de Nicaragua (UNAN) con "*Darío, Vocación y circunstancia*" (1968). Luego habrá de ganar el premio de ensayo "La Prensa Literaria" con la interpretación "*Cien años de Soledad: Máquina de la vida y máscara de la muerte de la América Hispánica*". (1977); además publica "*Pablo Antonio Cuadra: La palabra y el tiempo*" (1984).

A su muerte que truncó su vocación de filósofo, dejó publicado ensayos en diversas revistas como en "El pez y la Serpiente" y en la "Revista del Pensamiento Centroamericano".

Fue profesor de filosofía en la Universidad Centroamericana (UCA) y de estudio de la cultura en la Universidad Nacional Autónoma de Nicaragua.

BUNGE, MARIO. Epistemólogo argentino de gran importancia en el desarrollo del pensamiento latinoamericano y de la filosofía de la ciencia contemporánea. Para él el científico es producto de su período y esto constituye tesis. Como parte de su intensa labor como filósofo, tiene en su haber una numerosa bibliografía, de la cual citaremos algunas obras: *La edad del universo* (1955); *La ciencia* (1960); *Ética y ciencia* (1960); *Cinemática del electrón relativista* (1960); *Intuición y ciencia* (1964); *The myth of simplicity* (1963); *La investigación científica* (1960); *Epistemología* (1980). Mario Bunge, según se sabe trabaja para McGill University, en Canadá.

CERUTTI GULDBERG, HORACIO. Se licencia en Filosofía en la Universidad Nacional de Cuyo (Mendoza) y alcanza el grado de doctor en la Universidad de Cuenca (Ecuador). Ha sido docente en la Universidad de Cuenca (Ecuador), en la Universidad Nacional de Salta y en la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Obras: *Filosofía de la liberación latinoamericana* (1983); *Hacia una metodología de la historia de las ideas filosóficas en América Latina* (1985).

CUADRA, PABLO ANTONIO (1912-), nació en Granada, y desde muy joven se integró como poeta al llamado movimiento de Vanguardía que una vez lideró José Coronel Urtecho. Pablo Antonio Cuadra ha escrito poesía, ensayos, teatro, cuento y ha sido impulsor de distintas publicaciones literarias en Nicaragua como «El pez y la Serpiente» y «La Prensa literaria»; como poeta y ensayista ha recibido muchas ordenes, la última de ellas «Palmas académicas de Francia». Entre sus libros en prosa en encuentran: *El Nicaragüense*; *Torres de Dios*; *La aventura literaria del mestizaje* y *El hombre un Dios en Exilio* (1991). A lo largo de sus ensayos se descubre su preocupación por el hombre, el mestizaje, la cultura, la literatura nicaragüense, la historia y la política. Actualmente es director del Diario «La Prensa» y Rector de la Universidad Católica en Managua, Nicaragua.

DUSSEL ENRIQUE (1934-), nació en Argentina. Es doctor en Filosofía e Historia y Licenciado en Teología. Entre sus principales libros se destacan: *Para una ética de la liberación latinoamericana* (cinco volúmenes, 1980); *Para una destrucción de la historia de la ética* (1972); *El humanismo semita* (1969); *América latina: Dependencia y liberación* (1973); *El dualismo en la antropología de la cristiandad* (1974).

ELLACURIA, IGNACIO (1930-1989), nació en Bilbao, España y fue asesinado en San Salvador, El Salvador. La producción filosófica de Ellacuría se halla dispersa en revistas y obras colectivas. La fundamental se puede hallar en la revista ECA (Estudios Centroamericanos) de El Salvador. La fuente de su inspiración puede encontrarse en su coterráneo Xavier Zubiri, de quien fue discípulo y amigo. El hecho de que le contemos entre los filósofos latinoamericanos es porque esta realidad cuya transformación implicó su muerte, es sobre la que reflexionó y por la que murió. Para Ellacuría, la filosofía latinoamericana debía tener rigor técnico y validez universal, pero también debía ser auténtica y eficaz para la liberación. Después de su asesinato se publicó *Filosofía de la realidad histórica* (1990).

BETANCOURT, RAUL FORNET. Nació en la Habana. Es doctor en filosofía por las Universidades de Aquisgrán y Salamanca, España. Ha ejercido la docencia en universidades de América Latina, en España y actualmente en Alemania, en el Instituto de Misiología. Premio FEPAL, en Argentina 1984, por el libro «*Problemas actuales de la filosofía en Hispanoamérica*». Es editor y director de la revista internacional de filosofía «Concordia».

FRONDIZI, RISIERI (1910-1983), nació en Posadas, Argentina. Se graduó de profesor en Buenos Aires en 1935. En 1943 obtuvo la Maestría en la Universidad de Michigan y se doctoró en filosofía en la Universidad Nacional Autónoma de México en 1950. Ha sido docente en las Universidades de Tucumán, Central de Venezuela, Pennsylvania, Yale, Puerto Rico y Colombia. Ha publicado: *Punto de partida del filosofar* (1945); *¿Qué es la filosofía?* (1948); *¿Qué son los valores?* (1958); *Introducción a los problemas fundamentales del hombre* (1977).

MARIATEGUI, JOSE CARLOS (1895-1930), nació en el Perú. Fundador del Partido Comunista del Perú y fue un destacado político y teórico del marxismo. Entre sus obras se cuentan: *La escena contemporánea* (1925); *Defensa del marxismo* (1928); y su obra fundamental *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* (1928).

MIRO QUESADA, FRANCISCO (1918-) nació en el Perú. Realizó los estudios de primaria en Perú y Francia, y los estudios secundarios y universitarios en su país natal. Tiene Títulos en Derecho, Filosofía y Matemáticas. Actualmente enseña en la Universidad Peruana Cayetano Heredia, como profesor titular de Filosofía contemporánea, filosofía de las matemáticas y filosofía política en la Universidad de San Marcos. Miró Quesada ha viajado extensamente fuera de su país natal dictando conferencias en las universidades más importantes de América Latina y Europa. Su impacto en la filosofía peruana en particular y en la filosofía latinoamericana ha sido profundo. Entre las obras principales de Miró Quesada se encuentran: *Sentido del movimiento fenomenológico* (1941); *Lógica* (1946); *Ensayo I: Ontología* (1951); *El hombre sin teoría* (1959); *Apuntes para una teoría de la razón* (1963); *Notas sobre la cultura latinoamericana y su destino* (1967); *Filosofía de las matemáticas* (1973); *El problema de la filosofía latinoamericana* (1974); *Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano* (1974); y *Proyecto y realización del filosofar latinoamericano* (1984).

NICOL, EDUARDO (1907-), nació en Barcelona, España. Curso sus estudios superiores en esa ciudad y en Santander. En 1933 fue nombrado catedrático y director del Instituto Salmerón y al siguiente año tomó el cargo de cátedra en la Facultad de Filosofía y Letras en la Universidad de Barcelona. Por razones políticas relacionadas con la Guerra civil española, paso a Francia en 1939 y finalmente se radicó en México en 1940. Desde entonces participa activamente en la vida filosófica e intelectual del país como catedrático de la Universidad Nacional de México, así mismo como director del Seminario de Metafísica de dicha institución. En México, Eduardo Nicol ha sido cofundador y secretario del Centro de Estudios filosóficos (más tarde Instituto de investigaciones filosóficas), así como de las revistas Filosofía y Letras y Diánoia, órganos importantes de difusión filosófica en México y América Latina. Entre las obras más importantes figuran: *Psicología de la situaciones vitales* (1941); *La idea del hombre* (1946); *Historicismo y existencialismo* (1950); *Metafísica de la expresión* (1957); *El problema de la filosofía hispánica* (1961).

PORTILLA, MIGUEL LEON. Nació en México y se doctoró en Filosofía y en Historia. Fundó con Angel María Garibay K., El Seminario de Cultura náhuatl. Se le conoce en América como una de las autoridades máximas en el campo de la historia en el campo de las culturas precoloniales, sobre todo en la cultura náhuatl. Es autor de una valiosísima obra que empieza con «*La Filosofía Náhuatl Estudiada en sus Fuentes*» «*Visión de los vencidos*», «*Las literaturas precolombinas de México*», «*Tiempo y realidad en el pensamiento maya*», «*Trece poetas del mundo azteca*» y otros estudios indigenistas.

ROIG, ARTURO ANDRES. (1922-), nació en Mendoza, Argentina. Estudió en la Facultad de Filosofía y Letras en la Universidad Nacional de Cuyo, en el año de 1949; posteriormente realizó estudios



de post-grado en la Sorbona, Francia, entre 1953 y 1954, en Historia de la filosofía antigua, bajo la dirección del Profesor Pierre-Maxime Schubl.

Durante el año de 1974 fué separado de su cargo de profesor titular de la Universidad Nacional de Cuyo, por motivos políticos, después de ejercer la docencia durante treinta años. No hace mucho con el restablecimiento de la democracia en Argentina en 1984, regreso a su país para continuar con la investigación y la docencia.

Arturo Andrés Roig ha sido profesor visitante en su sinnúmero de universidades durante las últimas décadas destacándose entre ellas la Universidad Autónoma Nacional de México, UNAM; en la Universidad Católica y la Universidad Central del Ecuador, Quito.

Actualmente es director del Centro de Estudios Latinoamericanos de la Universidad Pontificia del Ecuador y miembro investigador de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO).

Entre sus obras de mayor envergadura cabe destacar: *La filosofía de las luces en la ciudad agrícola* (1968); *Los krausistas argentinos* (1969); *Platón y la filosofía como libertad y expectativas* (1974); *El espiritualismo argentino entre 1850 y 1900* (1972); *Esquemas para una historia de la filosofía ecuatoriana* (1977-1982); *Filosofía, universidad y filósofos en América Latina* (1981); *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano* (1981); *Humanismo ecuatoriano de la segunda mitad del siglo XVIII (dos tomos, 1984); Pensamiento social de Miguel Montalvo* (1984); y *Bolivarismo y filosofía latinoamericana* (1984).

AUGUSTO SALAZAR BONDY (1926-1974), nació en Lima, Perú. Desde sus años estudiantiles se dedicó a los problemas de la filosofía latinoamericana. Pasó a ser profesor titular de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos y Director de la Biblioteca Filosófica a una temprana edad .Durante mucho tiempo Salazar Bondy viajó intensamente por el continente americano, dictando conferencias en universidades latinoamericanas, tanto como norteamericanas y asistiendo activamente a los congresos de filosofía. Su influencia ha sido grande en nuestros países. Entre las obras de Salazar Bondy, que se pueden dividir en históricas y sistemáticas, se destacan principalmente las siguientes: *La filosofía en el Perú* (1953); *Irrealidad e idealidad* (1958); *Tendencias contemporáneas de la filosofía moral británica* (1965); *Historia de las ideas en el Perú* (1965); *Breve antología filosófica* (1967); *¿Existe una filosofía de nuestra América?* (1967); *Sentido y problema del pensamiento filosófico hispanoamericano* (1969); y *Para una filosofía del valor* (1971), entre otras.

Según los críticos Salazar Bondy, comenzó su carrera filosófica influenciado por la perspectiva fenomenológica de Hartmann y Heidegger, y más tarde interesado por las ideas marxistas, en los últimos años de su vida hasta su muerte en 1974.

SANCHEZ VASQUEZ, ADOLFO (1915- .) nació en Algeciras, España. Cursó sus estudios de Magisterio y de Filosofía y Letras en Málaga hasta el año de 1936. Ya en el exilio cursó Maestría en Letras Españolas y Maestría y Doctorado en Filosofía en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México. Durante mucho tiempo ha ejercido su labor docente en la UNAM y en la actualidad está considerado como uno de los grandes estudiosos sobre estética, destacandose sus investigaciones sobre estética y marxismo. Entre sus principales obras se destacan: *Las ideas estéticas*

de Marx (1965); *Filosofía de la praxis* (1967); *Estética y marxismo* (1970); *Del socialismo científico al socialismo utópico* (1975); *Ensayos sobre filosofía e ideología* (1975-1983).

SERRANO CALDERA, ALEJANDRO, (1938-), nació en Masaya, Nicaragua

Es Doctor en Derecho por la Universidad Nacional Autónoma de Nicaragua (UNAN) y Doctor en Estado por la Universidad de París. Doctorado que recibió por una tesis sobre Marx y Hegel.

Sus obras hasta el momento son: *Subdesarrollo, Dependencia y Universidad* (1971); *Derecho del Trabajo* (1972); *Introducción al pensamiento dialéctico* (1976); *Dialéctica y enajenación* (1979) ¿*Crisis del racionalismo*? (1984); *La permanencia de Carlos Marx* (1983); *Filosofía y crisis* (1984); *El derecho en la revolución* (1986); *Entre la nación y el imperio* (1988); *El fin de la historia, Reaparición del mito* (1991); *La utopía posible* (1991); *La unidad en la diversidad* (1993).

VASCONCELOS, JOSE (1882-1959), nació en Oaxaca y murió en México D.F. El pensador Vasconcelos fue siempre un hombre de ideas y acción que se proyectó en toda América Latina. Autor de una extensa bibliografía Entre sus obras principales se encuentran: *El Ulises Criollo*; *La Tormenta*; *Breve Historia de México*; *Estética*; *Raza Cósmica*. (1925); y una *Indología* (1926).

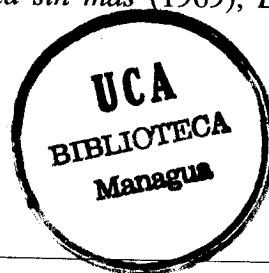
ZEA, LEOPOLDO (1912-), nació en México y se educó en la Universidad Nacional Autónoma de México. donde realizó estudios de Derecho, para después dedicarse por completo al estudio de la Filosofía bajo la influencia de Antonio Caso, Samuel Ramos y, en particular del desterrado español José Gaos

Luego de recorrer gran parte de los países latinoamericanos para entender la identidad cultural latinoamericana, se radicó en México como profesor de la Universidad Autónoma de México.

En sus años estudiantiles participó activamente en la dirección de varias publicaciones periódicas y formó parte del reconocido grupo filosófico "Hiperión", con el fin de elaborar una filosofía nacional a través de la investigación del hombre mexicano y sus características. Entre los pensadores que formaron parte de este grupo se encontraban Emilio Uranga, Ricardo Guerra, Joaquín Mc Gregor, José León Portilla, Luis Villoro y Fausto Vega.

El lugar de Leopoldo Zea en la filosofía latinoamericana es sumamente importante por la prolífera labor no sólo de investigación, sino también de divulgación. Meritoriamente Leopoldo Zea ha recibido reconocimientos de muchas universidades europeas, entre ellas la Universidad de París. X, que le confirió el Doctorado Honoris Causa y la Universidad Lomonósov de Moscú.

Sus obras de mayor envergadura son las siguientes: *El positivismo en México* (1943); *Apogeo y decadencia del positivismo en México* (1944); *En torno a una filosofía de la historia* (1948); *América como conciencia* (1953); *La filosofía americana como filosofía sin más* (1969), *El pensamiento latinoamericano* (1965).



Epoca	Europa	España	América Latina
XV	Tránsito a la filosofía moderna. El renacimiento.	La filosofía Católica de la Reconquista.	El pensamiento Mitológico Pre-colombino.
XVI.	La fundamentación de ciencias Naturales modernas. Utopía renacentista y la teoría del Estado y del derecho. Filosofía experimental de F. Bacon.	La reforma de la escolástica. (Neo-escolástica). Dominicos: Francisco de Vitoria, Bartolome de las Casas. Jesuitas: Francisco Suárez.	La filosofía de la conquista. Bartolomé de las Casas, Juan Ginés de Sepulveda.
XVII	Racionalismo de Descartes, Leibniz, Espinoza. Empirismo inglés: Hobbes y Locke.	Pensamiento y literatura del Siglo de Oro. J. de Mariana, A de Avendaño.	La filosofía escolástica de la colonia: aristotelismo, Escotismo, Neo-platonismo y el utopismo. Penetración de la filosofía y ciencias modernas.
XVIII.	El idealismo subjetivo: Berkeley y Hume. Trascendentalismo de Kant. La Ilustración francesa: Diderot, Voltaire, Rousseau, Montesquieu. Las ideas políticas de la gran revolución francesa. Independencia Norteamericana.	Ilustración (primera etapa): B.J. Feijóo, M. de Jovellanos. Ilustración (segunda etapa): Aranda, Campomanes, G. Jovellanos, Los afrancesados.	La Ilustración. Filosofía ecléctica. Patriotismo político.
XIX.	Filosofía clásica Alemana: Fichte, Schelling, F. Hegel. Marxismo: Karl Marx. Filosofía de la vida: F. Nietzsche Teoría de la evolución: C. Darwin. El positivismo: A. Comte, Bentham J.S. Mill, E. Spencer.	El pensamiento constituyente de la revolución francesa. (Rousismo (filosofía católica)).	El pensamiento político de la independencia. Pensamiento post-enmascaramiento: americanismo, ideologismo, romanticismo; y el pensamiento liberal constitucionalista. El positivismo y el Krausismo.



Europa

América Latina

Tendencia positivista

Neokantismo: **C. Cohen, Rickert.**

Neopositivismo: **M. Schlick, O. Neurath.**

Círculo de Viena:
L. Wittgenstein, B. Russell.

Filosofía analítica :
N. Chomsky, L. Wittgenstein.

Racionalismo crítico: **K. R. Popper, E. Topitsch.**

Hermenéutica.
H. G. Gadamer, P. Ricoeur.

Epistemología.

Estructuralismo: **C. L. Strauss, J. Lacan**

Neoestructuralismo: **J. Derrida, M. Foucault.**

Postmodernismo: **Vattimo, Lyotard.**

Constructivismo radical.

Tendencia idealista

Intuicionismo: **E. Bergson.**

Fenomenología : **E. Husserl.**

Fenomenología aplicada:
M. Scheler.

Sociología del conocimiento: **K. Mannheim**
Ontología fundamental: **M. Heidegger.**

Existencialismo: **K. Jasper, J.P. Sartre, Merleau-Ponty,** Neotomismo: **J. Maritain, E. Bloch, Marechal.**

Marxismo

Escuela de Frankfurt.
M. Horkheimer. T. Adorno. H. Marcuse. E. Fromm

A. Gramsci.

E. Bloch.

Teorías de la comunicación.
J. Habermas. O. Appel

Louis Althusser.

Nuevo Idealismo: **J. Vasconcelos, A. Korn, Deústua.**

Marxismo: **J. C. Mariátegui, Anibal Ponce. A. Sánchez Vásquez**

Filosofía de lo mexicano:
J. Sierra.

Historicismo: **J. Gaos, L. Zea.**

Filosofía analítica: **L. Villoro.**
Existencialismo: **Carlos Astrada, Ernesto Mayz Vallenilla.**

Historia de las ideas de lo americano. **L. Zea. A. Ardao, A. A. Roig.**

Filosofías de la liberación:
E. Dussel, Miró Quesada, H. Cerutti, R. Fornet Betancourt

Teorías filosóficas de la ciencias: **M. Bunge, Maturana, Varela.**



Esta publicación se terminó de imprimir
el mes de mayo de 1994
en los talleres de la Imprenta Universitaria UCA.
La presente edición consta de 1.000 ejemplares

Erwin Silva:

Profesor de Filosofía en la Universidad Centroamericana.

Es autor de "Exedra", U.N.A.M., México, 1990.

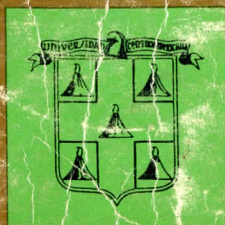
Co-autor de "Voluntad de vida".

Ensayos filosóficos U.C.A., Managua, 1993.

Karlos Navarro:

Profesor de Historia de la Cultura
en la Universidad Centroamericana.

En 1992, publicó el libro
"Antología de Filosofía Política".



942315